México durante la guerra de Reforma

TOMO I

Iglesia, religión y Leyes de Reforma

Brian Connaughton
(Coordinador)

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).
Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana
para cualquier uso comercial.
La persona o institución que distorsione, mutile o modifique
el contenido de la obra será responsable por las acciones legales
que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana
por cualquier obligación que surja conforme a la legislación
aplicable.

Biblioteca

MÉXICO DURANTE LA GUERRA DE REFORMA

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo
Rector
Porfirio Carrillo Castilla
Secretario Académico
Víctor Aguilar Pizarro
Secretario de Administración y Finanzas
Agustín del Moral Tejeda
Director General Editorial

Brian Connaughton
(Coordinador)

MÉXICO DURANTE LA GUERRA DE REFORMA

Tomo I

Iglesia, religión y leyes de reforma

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2011

Ilustración de portada: Xavier Cózar

Clasificación LC:	F1232.5 M493 2011
Clasif. Dewey:	872.04
Título:	México durante la guerra de Reforma / Brian Connaughton, [t.1], Celia del Palacio Montiel [t.2], coordinadores.
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2011.
Descripción física:	2 v. ; 21 cm.
Serie:	(Biblioteca)
ISBN:	978607502-123-2
Materias:	México--Historia--Guerra de Reforma, 1857,1861. México--Condiciones sociales--Siglo XIX.
Autores secundarios:	Connaughton Hanley, Brian Francis Palacio, Celia del.

DGBUV 2011/45

Primera edición, 15 de diciembre de 2011

© Universidad Veracruzana

Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz
Apartado postal 97, C. P. 91000
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-122-5 (obra completa)
ISBN: 978-607-502-123-2 (tomo I)

Impreso en México

PRESENTACIÓN

Celia del Palacio

En julio de 2009 se cumplieron 150 años exactos de la promulgación de las leyes de reforma por Benito Juárez y su gabinete en el puerto de Veracruz.

A diferencia de otras celebraciones apoteósicas ya en puerta, como el bicentenario de la independencia o el centenario de la revolución, el sesquicentenario de la reforma fue parcialmente olvidado.

Ha pasado un siglo y medio, y el tema sigue siendo actual y levantando gran polémica. Las heridas de la reforma no han cerrado todavía y parecería que la manera más segura de evitar que cicatricen es mantener un cuidadoso silencio a su alrededor.

Se hicieron algunas celebraciones –casi clandestinas– de este hecho histórico en la ciudad de México: en el Recinto a Juárez del Palacio Nacional; en Oaxaca la Universidad Autónoma Benito Juárez organizó una serie de conferencias y presentaciones al respecto; en Guadalajara el Colegio de Jalisco organizó un evento alusivo; en Durango, el Congreso del Estado tomó cartas en el asunto mientras que la Universidad Veracruzana a través del Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación, encabezó la celebración en Veracruz con un coloquio internacional los días 15, 16 y 17 de julio de 2009 en el Recinto de la Reforma en el centro histórico del puerto y en la Unidad de Servicios Bibliotecarios en Boca del Río.

El coloquio estuvo compuesto por cinco mesas donde se dieron cita investigadores como Carlos Sánchez Silva, Héctor

Cuauhtémoc Hernández Silva, Jaime Hernández, Luis Alberto Arrioja, Edgar Mendoza, Francisco José Ruiz Cervantes, Francie R. Chassen, Salvador Valencia, Rubén Ruiz Guerra, Jorge Fernández Ruiz, Patricia Galeana, Emilio Gidi Villarreal, Carlos Illades, Rafael Olea Franco, Jaime Olveda, Arturo Camacho, Erika Pani, Pablo Mijangos, Alicia Tecuanhuey, Brian Connaughton, Marco Antonio Pérez Iturbe, Carmen Blázquez, Olivia Domínguez Pérez, Fernanda Núñez y Ángel José Fernández.

La mayor parte de estos investigadores son académicos con un sólido prestigio y cuentan con una larga trayectoria en la investigación sobre legislación, historia, cultura y sociedad del siglo XIX mexicano y provienen de diversas instituciones: el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca; la Universidad Autónoma Metropolitana planteles Azcapotzalco, Iztapalapa y Cuajimalpa; la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; el Colegio de Michoacán; el Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social, Ciudad de México; la Universidad de Kentucky; la Universidad de Texas en Austin; el Centro de Investigaciones y Docencia Económica; la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Instituto de Investigaciones Jurídicas, el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Instituto de Investigaciones Históricas; el Colegio de México a través de sus centros de Estudios Literarios e Históricos; el Colegio de Jalisco; el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Arturo Pérez Vélez Pliego de Puebla; el Archivo General del Estado de Veracruz; el Instituto Nacional de Antropología e Historia sede Xalapa; y por supuesto, la Universidad Veracruzana a través del Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación, el Instituto de Investigaciones Histórico Sociales y el Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias.

Entre los temas más relevantes que los ponentes invitados expusieron, cabe destacar: las leyes de reforma: sus antece-

dentes y su importancia histórico-política; Estado y derecho; la trascendencia de las leyes de reforma en el pensamiento y la sociedad mexicanos de los siglos XIX y XX; Iglesia, religión y leyes de reforma; cultura, sociedad y vida cotidiana en México en los años de la reforma.

Temas ante los que uno se pregunta: ¿Qué tienen que ver las leyes de reforma con nosotros, con nuestro presente? Responder a esta pregunta no es sencillo, porque antes habría que saber cuáles fueron esas leyes de reforma, en qué consistieron y cómo transformaron muchas de las estructuras sociales de nuestro país. Para la mayor parte de los mexicanos, esta información se pierde en un siglo XIX tal vez demasiado conflictivo, cargado de nombres de calles y de estatuas que hoy dicen muy poco. Permítasenos situar brevemente las leyes y la guerra de reforma, en las cuales Veracruz tuvo un lugar preponderante.

El gobierno del moderado Jesús López Portillo en Jalisco se vio violentamente interrumpido en 1852 por un golpe de Estado que culminó en el Plan de Hospicio, que hizo regresar a Santa Anna al país en 1853. El año siguiente, 1854, se promulgó el Plan de Ayutla, que tuvo como fin derrocar a Santa Anna, quien finalmente abandonó el país a mediados de 1855. Esta etapa es conocida como la Guerra de Tres Años o Revolución de Ayutla.

Tras un breve periodo de inestabilidad, la presidencia fue asumida por Ignacio Comonfort, quien organizó el congreso constituyente con la finalidad de redactar una constitución, finalmente promulgada en 1857. Pero el presidente, arrepentido de haber promovido una constitución liberal que atacaba los intereses de la Iglesia, desconoció al congreso y a la constitución. El partido conservador hizo ocupar la presidencia a Félix María Zuloaga, mientras que el ministro de Justicia, Benito Juárez, asumía la presidencia legítima y se lanzaba en un largo periplo por el país para defender la constitución liberal. Al periodo comprendido entre 1856 y 1861 con el triunfo liberal, se le conoce como guerra de reforma.

Después de haber permanecido en Guanajuato y luego en Guadalajara por dos meses, Juárez y su gabinete se dirigieron a Veracruz. Allí permanecieron desde el 4 de mayo de 1858 hasta los primeros días de enero de 1860. En estos dos años, el puerto se convirtió en capital liberal de la República. Dos veces fue sitiado por las fuerzas conservadoras de Miramón. En ese contexto es que se promulgan las leyes de reforma. He aquí una breve cronología de los hechos más significativos:

El 5 de julio de 1859 se publicó un manifiesto previo del partido liberal como introducción a las leyes promulgadas posteriormente.

El 12 de julio se expidió el decreto de nacionalización de los bienes del clero (además de la nacionalización propiamente dicha, este decreto instituyó la separación Iglesia-Estado y la libertad de cultos, la supresión de órdenes regulares y la prohibición de creación de nuevas órdenes).

El 13 de julio se dio a conocer el reglamento para el cumplimiento de la ley de nacionalización.

El 23 apareció la ley del matrimonio civil.

El 28 se decretó la creación del Registro Civil.

El 31 cesó la injerencia de la Iglesia en cementerios y camposantos.

Y el 11 de agosto se reglamentaron los días festivos y se prohibió la asistencia oficial a las ceremonias religiosas.

Estas leyes logran conjuntar una inquietud que venía presentándose desde 1823, a la conclusión de la independencia, cuando el congreso constituyente comenzó a preguntarse cuál era el papel de la Iglesia en el nuevo país. Y la discusión se prolongó de diversas maneras, con la promulgación de diversas leyes en los siguientes treinta y seis años.

El proceso de redacción y consenso de las leyes no fue sencillo. Algunas discusiones entre los liberales fueron acervas, pero finalmente se llegó a establecer el contenido de esta reglamentación que fincaba las bases de un México distinto.

Las leyes de reforma marcan la separación entre la vida privada y la vida pública. Marcan además una visión contemporánea del país. Mucha tinta y mucha sangre se derramaron en defensa de la reforma. Hoy es un buen momento para recordar los cimientos de nuestro presente, porque hay muchos intereses, muchas personas que apuestan a que los olvidemos cada día.

En el libro que el lector tiene hoy en sus manos, se encuentran algunos resultados del encuentro académico realizado en julio de 2009 en Veracruz. En aquella reunión se presentaron avances que fueron posteriormente ampliados y enriquecidos con los comentarios y sugerencias hechos por los colegas y asistentes; son estas relaboraciones las que forman parte de esta obra.

En este primer tomo se presentan los trabajos coordinados por Brian Connaughton en torno al papel que jugó la Iglesia y muchos de sus actores frente a la promulgación de las leyes. De estos trabajos, el doctor Connaughton se ocupará a continuación.

Queda pues con ustedes el primer tomo de *México durante la guerra de reforma*, mismo que hemos realizado con orgullo y esmero esperando que sea una contribución al conocimiento de este periodo convulso y poco estudiado de la historia de México.

Quiero externar mi más profundo agradecimiento a las personas que hicieron posible tanto el coloquio a "150 años de la promulgación de las leyes de reforma", como los volúmenes que componen esta obra. Antes que a nadie, al doctor Raúl Arias Lovillo, rector de la Universidad Veracruzana, por haber apoyado de manera entusiasta el proyecto, a la Mtra. Liliana Betancourt, vicerrectora del campus Veracruz-Boca del Río, por su hospitalidad; a todo el equipo de protocolo de la rectoría quienes fueron más allá de sus obligaciones para apoyar en todo momento la realización del evento. Vaya un agradecimiento muy especial a los doctores Carlos Sánchez Silva y Héctor Cuauhtémoc Hernández, quienes tomaron el proyecto como propio con entusiasmo y dedicación, contribuyendo de manera importante

a la convocatoria y organización de las mesas. Por supuesto quiero externar mi gratitud a cada uno de los ponentes, quienes vinieron de diversos lugares de México, llamados por el deseo de contribuir al análisis de las leyes de reforma desde el momento actual.

Por otro lado, agradezco la confianza de los autores que entregaron su colaboración para la compilación de los dos volúmenes, en particular al doctor Brian Connaughton, quien asumió el trabajo de coordinación del tomo I con minuciosidad. Muchas gracias a todos por su paciencia. Asimismo, una vez más, reitero mi agradecimiento enorme al maestro Agustín del Moral Tejeda, director general editorial de la Universidad Veracruzana, quien siempre estuvo atento al proceso de producción de la obra. De manera especial quiero reconocer el trabajo profesional, la dedicación y el entusiasmo, como siempre, de Magda Cabrera, Aída Pozos, Silverio Sánchez, Omar Valdés y Aram Huerta, quienes acudieron al llamado con presteza. Muchas gracias por su disposición y por su gran profesionalismo, los cuales han hecho de la editorial de la Universidad Veracruzana una referencia internacional.

AGRADECIMIENTOS

Los autores de este libro deseamos agradecer a la doctora Celia del Palacio Montiel del Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana su amable invitación a elaborar esta obra. Asimismo, expresamos nuestro aprecio por el apoyo organizativo otorgado por el doctor Carlos Sánchez Silva y el doctor Héctor Cuauhtémoc Hernández. El coloquio "A 150 años de las leyes de reforma en Veracruz" auspiciado por la Universidad Veracruzana en julio de 2009 nos permitió exponer un avance importante de los estudios que siguen y discutirlos ampliamente con un público interesado. Esta experiencia contribuyó directamente a la superación de los planteamientos que hemos realizado. También agradecemos a los dictaminadores anónimos de esta obra su colaboración y sugerencias.

INTRODUCCIÓN

BRIAN CONNAUGHTON
UAM-I

La problemática y óptica historiográfica

El abordaje de la temática de Iglesia, religión y leyes de reforma es más complejo de lo que a veces se pretende. Intereses políticos y partidistas han afectado la historiografía misma y han hecho muy difícil realizar un estudio sereno, de amplias miras, orientado a captar el México antes de la reforma liberal, el México en el proceso de esa reforma, y el país que surgió a partir de ese sonado conflicto. Es posible imaginar, desde una perspectiva partidista, que todo lo que antecedió a la reforma fue una simple antesala en la que los elementos básicos de la confrontación de 1855-1867 ya estaban claramente delineados. Desde esta óptica, México puede contemplarse dividido de origen entre los partidarios de un Estado laico, secular, desprendido de nexos oficiales con la religión y la Iglesia, y los portavoces de una ideología teocrática que maridaba política y religión, Estado e Iglesia. Pero ver las cosas en tal horizonte es poner la carreta delante de los caballos, es juzgar todo a partir de su desenlace, obviando la ardua investigación requerida para reconstruir la compleja arquitectura del pasado.

Desde luego, no sólo los partidarios del Estado laico, secularizado, hacen una lectura tendenciosa del pasado. Los defensores del nexo entre Estado mexicano e Iglesia católica, entre catolicismo y mexicanidad, suelen hacer una lectura similar

desde otro ángulo. Coincidiendo parcialmente con sus adversarios, plantean a menudo una conspiración anticatólica desde los orígenes de la independencia, masónica y filosófica en sus fuentes, que pretendía echar abajo el magnífico edificio de un México profunda y armónicamente católico. Tal conspiración, a imitación de los reformadores de la Iglesia católica en Europa –en el Sínodo de Pistoya de Italia en 1786 o la Asamblea francesa de 1791-1793– pretendería restar el poder de la Santa Sede y del clero, y sustituir criterios dominados por la política y el Estado en materia de religión e Iglesia. Los cambios a partir de la independencia se contemplan así como la puesta en práctica de un plan previamente concebido y diabólico en sus intenciones.

Tanto la perspectiva que defiende un Estado laico como la que abandera un Estado católico padecen graves problemas ante la labor de sustentación histórica. Olvidan por lo regular los conflictos característicos del Estado confesional en el imperio español desde mucho antes de la independencia. Pasan por encima o mencionan sólo de paso las graves confrontaciones de la monarquía española a lo largo del siglo XVIII en materia del patronato, la justicia real y la inmunidad eclesiástica, las jurisdicciones eclesiástica y civil, el ejercicio de autoridad local, así como las finanzas eclesiásticas.[1] Rara vez mencionan los grandes retos de la monarquía hispánica para erigir un Estado más eficaz para atender los múltiples retos de la vida interna y las amenazas crecientes en el ámbito internacional. Casi nunca entablan la nueva ciencia de la economía política que, en óptica comparada y escala internacional, detectaba las debilidades de los Estados y monarquías y proponía medidas de cambio para

---

[1] Una amplia mirada sobre la dinámica de los concordatos españoles puede verse en Benlloch Poveda, "Antecedentes", 1984, pp. 293-322. En cuestión del ejercicio de la autoridad a nivel local, véanse de Taylor, *Ministros*, 1999 y *Entre*, 2003.

atenderlas y superarlas.[2] Y jamás dan un análisis convincente del papado y la estructura de la Iglesia católica antes y después del pontificado tan decisivo de Pío IX (1846-1878).[3]

Análogamente, los historiadores que pretenden ver el nacimiento de una ideología secularizante y laicizante con la independencia, o incluso bajo los monarcas de la casa Borbón, evitan hablar del enorme poder de la religiosidad y el afecto por la liturgia católica entre los habitantes del imperio español y la temprana república mexicana. Suelen olvidarse, además, de que el patronato ejercido por un Estado otorgaba una legitimidad acrecentada en una sociedad caracterizada por su profunda fe católica. Las ceremonias públicas combinaban ágilmente los símbolos de lo religioso, lo nacional y la autoridad civil, de modo que la jerarquía social y de mando quedaba ensalzada con un toque celestial. La alianza entre el Estado y la Iglesia era una práctica habitual en las sociedades católicas, en tiempos en que los Estados carecían de fuertes burocracias, faltaba un sistema escolar generalizado y robusto, no había registro civil y los ritos de paso en la vida eran actos religiosos. Con las diferencias del caso, también era lo usual en las sociedades protestantes.[4] La moral pública se veía generalmente fortalecida por el apoyo de una moral religiosa que penetraba hondamente en la conciencia de las personas. En tiempos en que las demandas de los Estados sobre sus ciudadanos iban en ascenso, era importante que la conformidad con las directrices estatales fuera a profundidad y no correspondiera a una mera apariencia exterior.

---

[2] He tratado algunos aspectos de estas problemáticas en Connaughton, "Transiciones", 2008, pp. 447-466.

[3] Para intentos de llenar este hueco, véanse Reinermann, "Metternich", 1970, pp 524-548 y *Austria*, 1979 y 1989; Coppa, *Modern*, 1998.

[4] Gustafsson, "Church-State", 2003, pp. 51-72; Roca, "Origen", 2004, pp. 111-126; Walsh, "Religion", 1995, pp. 146-178.

Razones de Estado

Así, es posible resumir lo planteado hasta aquí de este modo: la religiosidad de un pueblo no era indiferente a ningún Estado en el siglo XIX, y la manera común de manejar la relación entre uno y otra era un vínculo formal entre Iglesia y Estado. El clero se volvía asimismo parte de la endeble burocracia estatal, en sentido más o menos lato, mediado por las autoridades eclesiásticas propias en colaboración con las autoridades civiles. En el mundo católico, habitualmente esta relación se signaba con la firma de un concordato entre los representantes de las monarquías y el Papa. Tales documentos eran motivo de enconadas disputas pero, cuando se lograban, daban seguridad jurídica a todas las partes.

En el tránsito al siglo XIX en la América española el concordato se problematizó debido al rompimiento con la monarquía imperial de España. El Papa estaba impedido para firmar concordatos con los nuevos Estados americanos hasta que se saldara legalmente la relación entre España y sus anteriores colonias, pues existía el documento legal del concordato de 1753 mediante el cual se habían concedido derechos amplios a la monarquía española sobre la Iglesia en América.

Por otra parte, la cercanía del papado a la Santa Alianza, su histórica dependencia de Austria y España, inspiraron profundas suspicacias en las elites políticas americanas: ¿en qué medida la firma de un concordato otorgaba derechos incluso políticos a la Santa Sede dentro de las nuevas repúblicas? Tal poder, una vez concedido o admitido de soslayo, ¿se usaría en detrimento de una política liberal y progresista en América?[5]

---

[5] Medina Ascensio, *México*, 1965; Alcalá Alvarado, *Pugna*, 1967; Ramírez Cabañas, *Relaciones*, 1970.

Pero los problemas que encaraba la política de concordatos no significaban la separación de Iglesia y Estado. La Iglesia exigía protección por el Estado, consideraba que el catolicismo era la base de la nacionalidad mexicana, y era orgullosa de los grandes servicios que el clero había prestado históricamente a los habitantes del país. El Estado, a su vez, deseaba heredar los amplios poderes jurídicos y simbólicos del imperio español, desconfiaba de un clero que no reconociera sus deberes frente al Estado, y contemplaba a los clérigos como elementos útiles para muchas de las tareas nacionales pendientes, como la educación, la beneficencia, la reforma de costumbres, la formación de una estadística nacional y el encauzamiento de las pasiones políticas. Mexicanos tanto liberales como conservadores solían profesar su profundo compromiso con el catolicismo y la Iglesia católica, como muchos lo hicieron tan tardíamente en 1856 durante el congreso constituyente que produjo la constitución de 1857, misma que descartó el artículo 15 del proyecto constitucional bajo consideración, justamente porque al introducir la tolerancia de cultos y la libertad de conciencia en materia religiosa, dejaba a la Iglesia católica como la histórica del pueblo mexicano, y digna de protección especial, pero no asumía un nexo orgánico más profundo entre religión y nacionalidad, Iglesia y Estado.[6]

En este sentido, el proyecto de separación de Iglesia y Estado, el alejamiento oficial de la religión como fundamento de la nación, luce durante décadas después de la independencia como sueño y meta de muy pocos. Más que cortar el nexo, proliferaron ideas en torno a cómo modelarlo. En la cotidianidad de la vida independentista, clérigos y laicos mexicanos se mezclaron en la política, los negocios, los tratos con los gobiernos, y la familiaridad de las relaciones entre amigos, parientes

---

[6] Zarco, *Historia*, 1956.

y vecinos. Muchos clérigos fueron deudores de laicos por su apoyo en asuntos religiosos o civiles, sus recomendaciones a la jerarquía eclesiástica en apoyo de sus promociones, así como su hospitalidad en el trato social. A su vez, los laicos requirieron de los clérigos para realizar sus prácticas religiosas y litúrgicas, recibir orientación dentro y fuera del confesionario, y dirección a través de sermones y charlas. En momentos de crisis política, los clérigos fueron comúnmente consultados y su respaldo exigido.

Las leyes de reforma en las palabras de una época

Al decir del ministro juarista Manuel Ruiz en 1861, dentro de una polémica periodística en torno a las elecciones presidenciales de ese año, hubo diez leyes que conformaron lo que llamó "el Código de la Reforma":

1) la ley Juárez del 23 de noviembre de 1855 contra los fueros legales; *2)* ley Lerdo del 25 de junio de 1856 para la desamortización de los bienes eclesiásticos; *3)* ley del 12 de julio de 1859 que nacionalizaba los bienes del clero y exclaustraba los regulares; *4)* la del 13 de julio de 1859 reglamentaria de la anterior; *5)* la del 23 de julio de 1859 sobre matrimonio civil; *6)* ley que creaba el registro civil el 28 de julio de 1859; *7)* ley sobre panteones y cementerios del 31 de julio de 1859; *8)* la del 11 de agosto de 1859 relativa a la supresión de días festivos; *9)* la del 4 de diciembre de 1860 que instauraba la libertad de cultos; y *10)* ley del 5 de febrero de 1861 que reglamentó la del 12 de julio de 1859.[7]

---

[7] Juárez, *Documentos*, 2006, t. 4, cap. XXXI.

Comúnmente las últimas ocho son las que se entienden por las leyes de reforma, aunque un manifiesto del presidente Benito Juárez antecedió y contextualizó dicha legislación dentro de un amplio proyecto de desarrollo nacional. Asimismo, hubo otras leyes, decretos, circulares, providencias y reglamentos que entre mediados de 1859 y principios de 1861 pueden comprenderse dentro del término "leyes de reforma".[8] Es ilustrativo repasar algunos de los términos de esta legislación. La legislación de 1859 a 1861, a diferencia de la de 1855-1856, tiene un tono altamente acusatorio y dirigido a responsabilizar al clero mexicano y sus aliados conservadores del descarrío del orden legal y de la destrucción por la guerra civil iniciada por complicaciones del golpe de Estado del 17 de diciembre de 1857 cuando el presidente constitucional Ignacio Comonfort, encarando la difundida oposición a la constitución de 1857 y los pocos elementos con que contaba para revertirla, claudicó ante las exigencias del Plan de Tacubaya.[9]

En su manifiesto del 7 de julio de 1859, dado en Veracruz, Juárez se refirió a lo sucedido el 17 de diciembre de 1857 como "aquel motín [...] [cuyos autores] continúan empeñados en sostenerlo, apoyados únicamente en la decidida protección del alto clero y en la fuerza de las bayonetas que tienen á sus órdenes [...] resultado de [...] [su] torpe y criminal obstinación". Llamó a los adeptos del golpe "partidarios del oscurantismo y de los abusos", alegando que los principios liberales "no han podido ni podrán arraigarse en la Nación, mientras que en su modo de

---

[8] *Colección de las leyes, decretos, circulares y providencias relativas a la desamortización eclesiástica, á la nacionalización de los bienes de las corporaciones, y á la Reforma de la legislación civil que tenía relación con el culto y con la iglesia*, México, Imprenta de J. Abadiano, 1861.

[9] Se reproduce el Plan de Tacubaya en Iglesias González, *Planes*, 1998, pp.328-329.

ser social administrativo se conserven los diversos elementos de despotismo, de hipocresía, de inmoralidad y de desorden que los contrarían". De tal manera, el gobierno procedía a llevar a cabo medidas draconianas con la finalidad de cortar de tajo con las obstrucciones al cambio nacional: en primer lugar privar al clero de su riqueza "para poner término definitivo á esa guerra sangrienta y fratricida que [...] una parte del clero está fomentando hace tanto tiempo [...] por sólo conservar los intereses y prerrogativas que heredó del sistema colonial, [...] abusando escandalosamente del ejercicio de su sagrado ministerio". Anunciaba el presidente por primera vez en la historia de México "la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos". Al efecto, habría cierre de conventos y la nacionalización de bienes eclesiásticos. En vez de rectores de la sociedad, el clero era visto como "ese funesto bando" caracterizado por el "más desenfrenado despotismo" y "un insolente menosprecio de los graves males que su obstinación está causando á la sociedad".[10]

En la ley de nacionalización de bienes eclesiásticos y exclaustración de regulares los denuestos continuaron. Según rezaba, "el motivo principal de la actual guerra promovida y sostenida por el clero, es conseguir el sustraerse de la dependencia á la autoridad civil". El comportamiento eclesiástico era comprensible porque "el clero ha sido una de las rémoras constantes para establecer la paz pública, hoy [está] [...] en abierta rebelión contra el soberano". Se trataba de una irresponsabilidad con profundas raíces históricas, pues dilapidaba "caudales que los fieles le habían confiado para objetos piadosos" por negarse a

---

[10] "Manifiesto de Don Benito Juárez a la nación, en el que explica el programa de su gobierno durante su permanencia en Veracruz" (7 de julio de 1859) en *ibid.*, pp. 361-373.

aceptar "que la República pueda constituirse como mejor crea que á ella convenga".[11]

La ley sobre el matrimonio civil asumía la necesidad de entablar el matrimonio como contrato antes que sacramento, en seguimiento de la separación Iglesia-Estado, pero dejaba claro que si hubiera divorcio "en ningún caso deja hábiles á las personas para contraer nuevo matrimonio, miéntras viva alguno de los divorciados".[12] La ley que establecía el registro civil insinuaba una desconfianza hacia el clero a tono con el enérgico temple acusatorio de la legislación reformista de 1859-1861, pues "para perfeccionar la independencia en que deben permanecer recíprocamente el Estado y la Iglesia, no puede ya encomendarse á ésta por aquel el registro que habia tenido del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de las personas, registros cuyos datos eran los únicos que servían para establecer en todas las aplicaciones prácticas de la vida el estado civil de las personas".[13] Y lo mismo puede decirse de los decretos que quitaban al clero el manejo de cementerios y camposantos y el que comunicaba la nueva relación de las fiestas nacionales oficiales.[14] Otra vuelta de tuerca en la separación de Iglesia y Estado era el retiro de la representación mexicana ante el Vaticano.[15]

---

[11] "Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos. Julio 12 de 1859" en Margadant, *Iglesia*, 1991, pp.259-263.

[12] "Ley de matrimonio civil" (julio 23 de 1859) en *ibid*., pp. 263-268.

[13] "Ley orgánica del registro civil" (julio 28 de 1859) en *ibid*., pp. 268-269. Sólo viene el principio de la ley en esta obra, pero su versión completa puede consultarse en Dublán y Lozano, *Legislación*, 1876-1904, vol. 8, pp. 696-702.

[14] "Decreto del gobierno. Julio 31 de 1859. Declara que cesa toda intervención del clero en los cementerios y camposantos" y "Decreto del gobierno. Agosto 11 de 1859. Declara qué días deben tenerse como festivos y prohíbe la asistencia oficial á las funciones de iglesia" en Margadant, *Iglesia*, 1991, pp. 269-272 y 272-273.

[15] "Resolución del Ministerio de Relaciones. Se manda retirar la legación de México cerca del gobierno pontificio" (agosto 3 de 1859) en Dublán y Lozano, *Legislación*, 1876-1904, vol. 8, p. 705.

Los deslindes, sin embargo, iban adosados con menudos comentarios agudos. En la circular del gobierno dirigida a los gobernadores el 6 de agosto de 1859, les comunicaba "la sórdida é insaciable avaricia del clero, la repugnante y bárbara frialdad con que algunos de sus miembros tratan á la pobre viuda ó al desvalido huérfano".[16] Añadía que "de todo lo que ahora se haga para practicar estas leyes, depende el que probemos que nosotros los legos, los hombres civiles, somos más capaces que el actual clero de la República, de consultar y hacer el bien de los pueblos y de conducirlos por un camino de tolerancia y órden, de moralidad y de justicia".[17]

En octubre de 1859 en una circular se asentaba que:

> Los obispos, constantes en el propósito de fomentar la guerra civil que cerca de dos años há tiene conmovida toda la República, no han perdonado medio ni sacrificio alguno para mantener la fuerza armada que sostiene á la faccion que en vano ha querido llamarse gobierno nacional. El abuso del ministerio episcopal ha llegado hasta el extremo de apurar por una parte las excomuniones y anatemas de la Iglesia contra los defensores de la Constitucion general, y de ministrar, por otra, á los rebeldes de Tacubaya cuantiosas sumas del tesoro que la sociedad confió á su cuidado para objetos sagrados.[18]

Continuaba la circular afirmando que:

---

[16] "Circular del Ministerio de Gobernación. Recomienda á los gobernadores que al plantear las leyes de Reforma, cooperen á las miras del gobierno" (agosto 6 de 1859) en *ibid.*, vol. 8, pp. 706-710, particularmente p.708.

[17] *Ibid.*, vol. 8, p. 709.

[18] "Circular de la Secretaría de Justicia. Dispone que las autoridades que conozcan de los delitos contra la paz pública, cuiden de investigar cualesquier hurto sacrílego" (octubre 24 de 1859) en *ibid.*, vol. 8, p. 715.

> Fácil era comprender que los obispos y los cabildos eclesiásticos, no satisfechos aún con la sangre derramada por sus instigaciones, olvidados de la excelencia de su ministerio, sordos al clamor penetrante y dolorido de las viudas y de los huérfanos, despechados por el más terrible desengaño y sin temor al remordimiento de una conciencia culpable, ni á la justicia de Dios, continuaran fomentando con ardor la más injusta y vandálica de nuestras guerras fratricidas, y para llenar su último empeño con los ilusos, á quienes han comprometido en ella, hicieran el último esfuerzo contra la opinion nacional; pero parecía increíble que el espíritu de odio á la autoridad suprema y de insensata preponderancia sobre el órden civil, los colocara en el lamentable y sacrílego extremo de atentar contra el altar y el templo para convertir en recursos infames de venganza y de muerte los mismos vasos sagrados que exclusivamente debían servir para ofrecer el sublime holocausto de concordia y de propiciacion; pero el hecho es cierto...

El gobierno optaba por dejar "a los obispos y al clero partícipe de la profanación de las cosas santas entregadas á sus propios remordimientos".[19]

Mas no deja de tener interés que momentáneamente las comunicaciones del gobierno podían evidenciar otras sensibilidades. A finales de 1860 ciertas disposiciones del obispo de Linares en torno a la legislación liberal llamaron la atención del gobierno juarista, y las leyeron como signo de aceptación de las medidas gubernamentales. La circular respectiva señalaba que:

> una voz autorizada entre los católicos [el obispo de Linares] llene de confusion á los hombres perversos que de mala fé invocan la

---

[19] *Ibid.*

> religion de los pueblos cultos para santificar instituciones carcomidas por el incontrastable espíritu del siglo, intereses á todas luces inmorales, y hasta la guerra impía que para satisfacerlos atiza la reacción con insensato y bárbaro empeño. En la misma esfera de las creencias religiosas, los hombres que sinceramente hubiesen cautivado su entendimiento para arreglarlas conforme á la decision de los obispos católicos, verán en la solemne manifestacion autorizada por el de Linares, cómo son falsas y calumniosas las acriminaciones virulentas de impiedad prodigadas contra el gobierno legítimo y la nación que lo sostiene; y se convencerán plenamente de que las leyes relativas al clero distan mucho de entrañar un ataque á los principios constitutivos de la religión católica, supuesto que un prelado tan distinguido por su piedad, lejos de resistirlas, facilita en el órden religioso la real ejecucacion de ellas, especialmente de la más importante que ordenó la nacionalizacion de los bienes que administraba la Iglesia.[20]

Pero no por celebrar estas disposiciones episcopales dejaba el gobierno de subrayar el nuevo tenor de las leyes, pues "han sancionado la independencia absoluta entre la autoridad pública y las ideas prácticas puramente religiosas, han decretado la nacionalizacion de los bienes del clero, establecido la libertad de cultos, y declarado que entre los habitantes de la República no pueden los esposos pedir á los ministros del culto que profesen, la práctica de las ceremonias que según las prescripciones de éste hayan de consagrar aquella unión".[21]

En la ley sobre libertad de cultos a finales de 1860, el gobierno insistía en sus principios legislativos, pues libertad religiosa por ser "un derecho natural del hombre, no tiene ni puede

---

[20] "Circular del Ministerio de Justicia. Comunica una circular del obispado de Linares" (octubre 31 de 1860) en *ibid.*, vol. 8, pp. 757-759.

[21] *Ibid.*

tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del órden público". Como los actos eclesiásticos ya no tendrían fuerza de ley, se abrogaban los recursos de fuerza mediante los cuales se apelaba históricamente a la justicia civil para resolver cuestiones contenciosas entre la jerarquía eclesiástica y sus fieles. A la vez, cesaba el "derecho de asilo en los templos" y los actos religiosos públicos debían gozar de una licencia de las autoridades políticas respectivas.[22]

No obstante, en la circular que acompañaba la ley de libertad de cultos, el gobierno se permitía justificar las leyes de reforma por "el furor insano desplegado por los eternos enemigos de la democracia en México". La prolongación de la guerra, se debía

> á la demencia increíble de la facción retrógrada, que ha querido soñar con su impunidad, ya que no con su triunfo, sacando de su despacho una obstinacion y un linaje de conducta, que se habían vedado á sí mismas todas las facciones de que hacen memoria nuestros anales.
>
> Pero contra esta ciega porfía, contra esos medios insólitos, la nación ha desplegado un poder formidable, que dejará en los ánimos de los oligarcas altísimos recuerdos de la firme base que sustenta la libertad de los mexicanos.[23]

La circular era un discurso de doble filo, afirmando que "No se mezclará el Estado en las cosas de religión; pero tampoco permitirá ni una sombra de competencia, en el pleno régimen de

---

[22] "Ley sobre libertad de cultos" (diciembre 4 de 1860) en *ibid.*, vol. 8, pp. 762-766.

[23] "Circular del Ministerio de Justicia, con que se acompañó esa ley [de libertad de cultos]" (4 de diciembre de 1860) en *ibid.*, vol. 8, pp. 766-777, particularmente p. 766.

la sociedad...".[24] Pero tal aserto no le impedía hablar de "malos sacerdotes"[25] y lamentar el histórico "abandono de la autoridad pública y [...] desarrollo disforme de los principios teocráticos".[26] Incluso había lugar para dramatizar un poco: "¡Tantos afanes, tantas colisiones, tantos absurdos é injusticias, para ir en pos de una quimera! Porque apénas quedan restos de aquel espíritu religioso que en otros siglos hizo del juramento un vínculo superior á todas las pasiones y á todos los intereses".[27]

Dentro de esta misma circular, sin embargo, venía otra afirmación de doble arista: "Tampoco podemos ya sostener ninguna de aquellas instituciones que [...] pretendían vigorizar [...] [al Estado] con recursos exóticos, reconociendo siempre á la Iglesia como partícipe del poder soberano".[28] Es decir, el documento confesaba que el Estado había resguardado previamente un deseo de legitimarse por la religión, recurso que ahora descartaba. Aún así, no dejaba de mencionar cierta inquietud por el derrotero de "nuestros acontecimientos, si el clero mexicano, en vez de la conducta que se ha complacido en seguir, hubiera favorecido, como el de otros países, como el de Italia en estos momentos, el vuelo majestuoso de la democracia".[29]

Todavía a comienzos de 1861 seguían comunicaciones gubernamentales de contenido legal que alternaban el pronunciamiento de los grandes principios de la reforma con duros comentarios hacia el clero. El 3 de enero de ese año una circular rezaba:

---

[24] *Ibid.*, vol. 8, p. 768.
[25] *Ibid.*, vol. 8, p. 770.
[26] *Ibid.*, vol. 8, p. 771.
[27] *Ibid.*, vol. 8, p. 775.
[28] *Ibid.*, vol. 8, p. 776.
[29] *Ibid.*, vol. 8, p. 777.

> Habiendo sido el clero el principal promotor, sostenedor é instigador de la rebelion de Tacubaya y de la desastrosa guerra que de ella se ha seguido; habiendo tal guerra ocasionado á naturales y extraños multitud de gravísimos perjuicios, siendo responsables, conforme á nuestras leyes, con su persona y bienes los autores de las revueltas, el clero pagará con sus bienes los perjuicios ocasionados al país por la última guerra.

Esta declaración daba pie a la intervención de los diezmatorios de las diócesis, separando un tercio en cada caso para cumplir con los costos asignados al clero en "la liquidacion de daños y perjuicios ocasionados por esta última guerra". Del mismo modo, con esta misma base se autorizaba afectar los ingresos de los curas párrocos, a quienes se deduciría un veinte por ciento de sus emolumentos una vez "deducidos los gastos de fábrica y sacristía".

Es muy importante saber que el gobierno iba a aplicar esta última medida con un criterio eminentemente político, exceptuando a aquellos párrocos cuya "conducta no haya sido atentatoria contra la soberanía de la nación y sus leyes" y permitiendo que los sacerdotes que así lo quisieran expusieran las "razones que tuvieren para gozar de esta excepción".[30]

El gobierno de la reforma, dentro del marco de la separación Iglesia-Estado, reglamentaba tanto la conducción del viático como el uso de las campanas de las iglesias. Pero no dejaba de mencionar que legislaba "con el fin de evitar las irreverencias y desacatos á que podrían dar lugar las distintas creencias religiosas de los habitantes de este Distrito", pues todavía se

---

[30] "Circular del Ministerio de Hacienda. Prevenciones para intervenir los diezmatorios de los Estados y los emolumentos de los párrocos en sus curatos" (3 de enero, 1861) en *ibid.*, vol. 9, pp. 3-4.

firmaban algunas medidas con el lema de "Dios, Libertad y Reformas".[31]

El 17 de enero de 1861, y en un espíritu que quizá pretendía esquivar medidas más drásticas, el gobierno de la República expulsaba al arzobispo y obispos del territorio nacional. Afectaba la arquidiócesis de México con la expulsión del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros y el obispo auxiliar Joaquín Fernández de la Madrid y Canal (obispo de Tenagra), así como los obispados de Michoacán, Guadalajara, San Luis Potosí y Durango con la de Clemente de Jesús Munguía, Pedro Espinosa y Dávalos, Pedro Barajas y José Antonio Laureano López y Zubiría, respectivamente.[32]

Otro ejemplo de templanza del gobierno de la reforma dentro de una acerba y enconada confrontación, fue que sólo en 1863 optó por acabar con los conventos de religiosas. Mientras que en julio de 1859 había clausurado los conventos masculinos de regulares, y cerrado los noviciados de los conventos femeninos, dejando a las monjas la decisión de exclaustrarse. La razón externada en 1863 fue "la gravísima situación" de la república por la ocupación extranjera y la necesidad de disponer de todos los recursos económicos posibles, aunque sin dejar de reprocharse los "medios [eclesiásticos] coactivos" empleados para vigilar a las religiosas y el poder general que el clero ejercía sobre ellas. Sintomática de la antigua disposición liberal por modular más que cortar en materia religiosa, la ley especificaba que "no comprende ni debe comprender a las Hermanas de la Caridad que,

---

[31] "Orden del gobierno del Distrito. Cómo debe ser conducido el Sagrado Viático, y prevenciones sobre el uso de las campanas" (enero 5 de 1861) en *ibid.*, vol. 9, p.5.

[32] "Orden del Ministerio de Gobernación. Expulsión de la República de los señores arzobispo y obispos que se mencionan" (enero 17 de 1861) en *ibid.*, vol. 9, p. 12.

aparte de no hacer vida común, están consagradas al servicio de la humanidad doliente".[33]

Esta obra

En los ensayos que siguen, cinco historiadores hemos abordado diversos aspectos de las relaciones sustentadas entre Iglesia y Estado en el México independiente, los motivos de disputa entre ellos, los muchos deseos y esfuerzos de enmiendas, acuerdos y alianzas, las prácticas cotidianas de trato y conciliación, y los intentos por ambas partes de crear las condiciones de perpetuar el Estado confesional en México. También se abordan los conflictos que crecían y anunciaban ya el agotamiento del modelo de Estado católico que México heredó del imperio español y procuró durante décadas traducir en una peculiar institución nacional, sólo para fracasar en el intento y responder con un nuevo paradigma de las relaciones entre religión y sociedad, Iglesia y Estado.

Las leyes de reforma, que iban mucho más allá de la constitución de 1857 en su replanteamiento de las relaciones aludidas, pretenderían cimentarlas de modo radicalmente nuevo: separar las esferas de lo civil y lo espiritual, reservando al primero todos los asuntos políticos y mundanos, y dejando al segundo únicamente el manejo de las creencias religiosas y las prácticas litúrgicas. Incluso la educación pasaría primordialmente al Estado para modelar a los nuevos ciudadanos. Este nuevo modelo, que marcaba un tránsito revolucionario en sus pretensiones,

---

[33] "Decreto del gobierno. Se extinguen en toda la república las comunidades de religiosas" (26 de febrero de 1863) en Juárez, *Documentos*, 2006, t. 7, cap. LXX. Véase también Speckman Guerra, "Congregaciones", 1996; y de la misma autora, "Órdenes", 1998, pp. 15-40.

evidenciaba un rompimiento a profundidad con las tradiciones del imperio español y también las de la joven nación mexicana entre 1821 y 1857. Introducía al país al predominio de lo laico y secular, y la clara hegemonía gubernamental de los funcionarios del Estado, sin arreglos orgánicos con ninguna religión establecida. Consagraba la libertad de conciencia como un derecho de los mexicanos bajo sus leyes fundamentales. Nacía la nación que entendía la soberanía política como exclusiva del pueblo, no compartida con el clero y Dios. El clero y Dios mismo debían esperar manifestaciones de lealtad y sumisión en la Iglesia y la moralidad personal, no en actos públicos fuera de los templos.

Esta obra se divide en dos partes. En la primera, titulada "Motivos del conflicto: lo que estaba en juego en un México católico", Erika Pani ofrece una excelente síntesis de los intereses encontrados que se manifestaban en las confrontaciones Iglesia-Estado hasta desembocar en las leyes de reforma. En su estudio, "Iglesia, Estado y Reforma: Las complejidades de una ruptura", la autora nos lleva a reconocer los intereses compartidos, los valores comunes y las medidas salvadoras que servían para perpetuar una relación conflictiva pero también más efectiva de lo que a veces se reconoce. Precisa que la construcción del Estado estaba en ciernes, los miembros de la Iglesia estaban profundamente divididos, y pocos navegaban políticamente con un plan cierto para el futuro. En cambio, muchos esfuerzos se hicieron para compatibilizar liberalismo y catolicismo como pilares del sistema republicano. Finalmente, los portavoces de la Iglesia recelaron de la pérdida de la autonomía y magisterio eclesiásticos y ni bajo Maximiliano de Habsburgo accedieron a la firma de un concordato.

La segunda parte de esta obra, titulada "La evolución de un conflicto histórico", se compone de dos apartados: *a)* Cotidianidad, negociación y tensiones en el Estado confesional y *b)* Los vaivenes del conflicto. Entre la jerarquía eclesiás-

tica y el gobierno republicano. En el primero de estos apartados los ensayos de Brian Connaughton y Marco Antonio Pérez Iturbe abordan el peso de las creencias, tradiciones y prácticas que hacían virtualmente imposible variar la dinámica que vinculaba fe, Iglesia, política y Estado. Connaughton realiza su análisis –a partir de la correspondencia y documentación afín– de prominentes políticos mexicanos de la época, señalando su permanente compromiso de renovar y perpetuar la vinculación entre Estado e Iglesia, dentro de sus proyectos de transformación y progreso para el país. Su estudio permite comprender la dificultad de lograr una hegemonía de los liberales puros en la crisis constitucional de 1857, y contextualiza los titubeos de famosos defensores del liberalismo mexicano en los años 1856-1860.

Por su parte, Marco Antonio Pérez Iturbe aborda la respuesta de la Iglesia arquidiocesana a las pretensiones gubernamentales durante la gestión del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros (1851-1861), demostrando –a través de una rica documentación eclesiástica– el rigor, las sutilezas y las bases argumentativas de las acciones del clero. El autor destaca la importancia de las relaciones eclesiásticas no sólo con los políticos nacionales, sino asimismo con sus congéneres a nivel estatal y local, y la tupida red de relaciones de encuentros y desencuentros que mantenían. Destaca un papel más dinámico de los feligreses de lo que comúnmente se maneja. Finalmente, el escollo que socavó tales nexos fue el ascendiente del liberalismo puro, que logró incluso la adhesión de muchos moderados, mientras que el arzobispo Garza y Ballesteros se replegaba en un "catolicismo integral". Juntos, los ensayos de Connaughton y Pérez Iturbe documentan las relaciones íntimas del Estado confesional, con todo y sus muchas contradicciones.

En el segundo apartado, "Los vaivenes del conflicto...", Pablo Mijangos estudia los esfuerzos del canónigo y luego obispo

Clemente de Jesús Munguía por adecuar la Iglesia mexicana a la dinámica republicana y defenderse dentro de nuevas normas constitutivas. A partir de un cotejo sugestivo con la dinámica europea, Mijangos aborda las complejas relaciones entrelazadas de los católicos mexicanos con el liberalismo ascendente. Ubica a Clemente de Jesús Munguía como un abanderado del liberalismo moderado que pusiera un dique a los liberales revolucionarios, o puros, y así permitiera dejar bien establecida la identificación del clero con los mejores intereses de la nación. Munguía defendía duramente la autonomía eclesiástica, pero la presentaba como un derecho insoslayable dentro de la trayectoria constitucional mexicana.

Tanto Mijangos como Alicia Tecuanhuey siguen con detenimiento la insuficiencia y descomposición del nexo Iglesia-Estado al paso de los años. Para Mijangos, parte de la explicación estriba en la insistencia de Munguía en mantener un Estado confesional pese a su liberalismo moderado y rigurosa defensa de la autonomía eclesiástica, lo cual lo enfrentó finalmente no sólo a los liberales puros sino incluso a los moderados laicos por su insistencia en la superioridad de la autoridad eclesiástica. De tal manera, el catolicismo liberal mexicano entraba en un callejón sin salida.

Tecuanhuey ve la confrontación iniciada en la diócesis de Puebla en 1855 como el anticipo del rompimiento final del vínculo histórico entre Estado e Iglesia en México desde la perspectiva de la "ofensiva liberal". Cifra su análisis de la actuación de la jerarquía eclesiástica poblana, particularmente su obispo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, ante la consolidación del nuevo gobierno liberal surgido del Plan de Ayutla (1 de marzo, 1854) y la caída de la dictadura del general Antonio López de Santa Anna (9 de agosto de 1855). Es importante señalar que la erosión de confianza que se dio entre el obispo Labastida de Puebla y el presidente Ignacio Comonfort representó un rom-

pimiento entre moderados, porque la polarización del país, la militarización de la disidencia política, y la extrema situación de pobreza del erario minaron toda moderación. El obispo, afín a las posturas de autonomía eclesiástica y Estado confesional de Munguía, ya recelaba por el bien de una Iglesia económicamente disminuida y políticamente criticada. Así, en una actitud beligerante que replicaría ante la constitución de 1857, rechazó la política gubernamental al juzgarla no sólo atentatoria a los intereses de la Iglesia sino fundamentalmente antiliberal, y no se mantuvo alejado de la rebelión en Puebla contra el gobierno; el presidente, obligado a sofocar rebeliones, pagar los costos militares del esfuerzo y gobernar el país, tenía poco margen o disposición para pacientes negociaciones. Tras décadas de esforzada construcción de una alianza Iglesia-Estado en Puebla, que la autora reconstruye con precisión de sus altibajos, en cuestión de meses comenzó a desenvolverse la madeja. Lo sucedido en Puebla, en 1855-1856, presagiaba el conflicto que pronto culminaría en las leyes de reforma. Y en este contexto Tecuanhuey, igual que Pérez Iturbe por cierto, encuentra que comenzó a darse un rompimiento del consenso al interior del clero mismo.

En conjunto, los ensayos de esta obra sirven para dar una visión sopesada del surgimiento de las leyes de reforma y su significado para la historia moderna de México. Estas leyes no fueron previstas desde la fundación de la República, pero sí tienen coherencia por su formulación jurídica liberal en respuesta a los conflictos que México, como Estado-nación originalmente confesional y católico, no logró resolver en medio de los muchos retos del siglo XIX. También dieron al país, dentro de un contexto de duras confrontaciones, el marco legal para un gobierno secular, dirigido políticamente por laicos, pero dentro del cual el catolicismo –igual que otras religiones– podía disfrutar del impulso que los habitantes soberanos del país escogieran otorgarle. El dogma religioso se relativizaba como sino y destino de México,

abriendo la puerta a una obra más propositiva por parte del Estado y removiendo cualesquiera impedimentos por motivo de creencias de fe al avance en la educación, la ciencia y la inmigración. En esta óptica, la libertad de imprenta, movimiento de personas y circulación de ideas se volvieron compromisos fundamentales.

Bibliografía

ALCALÁ ALVARADO, Alfonso, M. Sp. S., *Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México 1825-1831*, México D.F., Editorial Porrúa, 1967.

BENLLOCH POVEDA, Antonio, "Antecedentes doctrinales del regalismo borbónico. Juristas españoles en las lecturas de los regalistas europeos modernos", *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, Universidad de Alicante, núm. 4, 1984, Alicante, pp. 293-322.

CONNAUGHTON, Brian, "Transiciones en la cultura política-religiosa mexicana, siglo XVIII-1860" en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, Siglos XVI al XIX*, Puebla, ICSH-BUAP/IIH-UNAM, 2008, pp.447-466.

COPPA, Frank, *The Modern Papacy since 1789*, Nueva York, Longman, 1998.

DUBLÁN, Manuel y José María LOZANO, *Legislación mexicana; o, colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república*, México D.F., Edición Oficial, Imprenta del Comercio, 1876-1904, 34 vols.

GUSTAFSSON, Göran, "Church-State Separation Swedish Style" en John T. S. Madeley y Zsolt Enyedi (eds.), *Church and State in Contemporary Europe: the Chimera of Neutrality*, Londres, Frank Cass Editores, 2003, pp. 51-72.

IGLESIAS GONZÁLEZ, Román (comp.), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*, México D.F., UNAM, 1998, pp. 328-329.

JUÁREZ, Benito, *Documentos, discursos y correspondencia*, Selección y notas de Jorge L. Tamayo, México D.F., Secretaría de Patrimonio Nacional, 1964-1970, 15 vols; edición digital Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (coord.). Versión electrónica para su consulta de Aurelio López López, México, UAM-A, 2006.

MARGADANT, Guillermo F., *La Iglesia mexicana y el derecho. Esbozo histórico-jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1991. http://www.bibliojuridica.org/libros/2/554/pl554.htm.

MEDINA ASCENSIO, Luis, S.J., *México y el Vaticano, Tomo I La Santa Sede y la emancipación mexicana*, México D.F., Editorial Jus, 1965.

RAMÍREZ CABAÑAS, Joaquín (comp.), *Las relaciones entre México y el Vaticano*, México D.F., Editorial Porrúa, 1970.

REINERMAN, Alan J., "Metternich and Reform: The Case of the Papal State, 1814-1848", *The Journal of Modern History*, Universidad de Chicago, vol. 42, núm. 4, diciembre de 1970, Chicago, Ill., pp. 524-548.

———— , *Austria and the Papacy in the Age of Metternich*, Washington, Católica Universidad de América, 1979 y 1989, 2 vols.

ROCA, María J., "Origen de la competencia del poder civil sobre las iglesias en las doctrinas protestantes: estudio histórico", *Foro, Revista de ciencias jurídicas y sociales*, Facultad de Derecho-Universidad Complutense, núm. 0, 2004, Madrid, pp.111-126.

SPECKMAN GUERRA, Elisa, "Congregaciones femeninas en la segunda mitad del siglo XIX", tesis de maestría en historia, UNAM, México, 1996.

———— , "Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, IIH-UNAM, vol. 28, 1998, México D.F., pp. 15-40.

TAYLOR, William B., *Ministros de lo sagrado*. Traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey, México D.F., El Colegio de Michoacán/SG/El Colegio de México, 1999, 2 vols.

———— , *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México D.F., UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2003.

WALSH, John, "Religion: Church and State in Europe and the Americas" en C. W. Crawley, *War and Peace in an Age of Upheaval: 1793-1830*, vol. IX de *The New Cambridge Modern History*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1995, pp. 146-178.

ZARCO, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente [1856-1857]*, estudio preliminar de Antonio Martínez Báez con índices de Manuel Calvillo, México D.F., El Colegio de México, 1956.

Primera parte:
Motivos del conflicto: lo que estaba en juego en un México católico

IGLESIA, ESTADO Y REFORMA: LAS COMPLEJIDADES DE UNA RUPTURA*

ERIKA PANI
El Colegio de México

> Y contra la doctrina de las sagradas letras, de la Iglesia y de los Santos Padres, no dudan afirmar: "que es la mejor la condición de aquella sociedad en que no se le reconoce al Imperante o Soberano derecho ni obligación de reprimir con penas a los infractores de la Religión católica, sino en cuanto lo pida la paz pública". Con cuya idea totalmente falsa del gobierno social, no temen fomentar aquella errónea opinión sumamente funesta a la Iglesia católica y a la salud de las almas llamada *delirio* por Nuestro Predecesor Gregorio XVI [...] a saber: "que la libertad de conciencia y cultos es un derecho propio de todo hombre, derecho que debe ser proclamado y asegurado por la ley en toda sociedad bien constituida; y que los ciudadanos tienen derecho a la libertad

*Agradezco a la doctora Celia del Palacio y al doctor Brian Connaughton la invitación a participar en el coloquio "A 150 años de las leyes de reforma en Veracruz", en el que presenté una primera versión de este texto. Agradezco también a los participantes, cuyos comentarios hicieron mucho por enriquecerlo. Este artículo recoge reflexiones y conclusiones de trabajos anteriores.

omnímoda de manifestar y declarar públicamente y sin rebozo sus conceptos, sean cuales fueren, ya de palabra o por impresos, o de otro modo, sin trabas ningunas por parte de la autoridad eclesiástica o civil". Pero cuando esto afirman temerariamente, no piensan ni consideran que predican *la libertad de la perdición* (San Agustín, Epístola 105 al. 166).

PÍO IX, Encíclica *Quanta Cura*, 1864

En 1864, con su encíclica *Quanta Cura*, a la que apostillara una larga lista de "errores de la época" –el famoso *Syllabus Errorum*–, Pío IX, el Papa que al suceder a Gregorio XVI había representado la esperanza de muchos liberales, cerró dramáticamente la puerta a la posibilidad de una reconciliación entre la Iglesia universal y los principios de la "modernidad" que aquellos exaltaban. El pontífice que había iniciado su reinado otorgando amnistía a prisioneros y exiliados políticos, suavizando la censura de la prensa, promoviendo el "progreso material" a través de obras públicas –la vía férrea Roma-Frascati inaugurada en 1856– y convocando a los "hombres de talento" de los Estados pontificios a un consejo –aunque se pensó siempre como meramente consultivo–[1] terminó fulminando la libertad de prensa y de cultos, además al panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto y moderado, indiferentismo, liberalismo moderno

[1] Chiron, *Pie*, 1995, pp. 123 y ss, 144-152 y 178. Para una visión mesurada de la labor de la Iglesia mexicana del último tercio de siglo como "modernizadora" desde el punto de vista de la organización, el encuadramiento de los fieles y la promoción de ciertas devociones, véase Wright-Ríos, *Revolutions*, 2009, especialmente pp. 43-240.

y a otras "pestilencias" como el socialismo, comunismo, y las sociedades "secretas, bíblicas y clerico-liberales".[2]

El enunciado de la radical postura del Papa se inserta dentro de un proceso más amplio, el de la convulsión que para la catolicidad significó la desaparición de los poderes temporales del pontífice, entre la revolución republicana de 1848 y la consumación de la unidad italiana en 1870, cuando las tropas piamontesas tomaron Roma. Pío IX pasó de ser soberano de los Estados pontificios a convertirse en el exiliado de Gaeta, en el protegido de Napoleón III y, finalmente, en el "prisionero del Vaticano". En México, este proceso se vivió como parte de la reforma, periodo que va desde la abolición del fuero eclesiástico en lo civil con la ley Juárez (1855), hasta 1873, cuando las leyes de reforma, promulgadas como leyes de guerra, se convierten en preceptos constitucionales, algo que la historiografía tradicional de ambos signos ha considerado como un parteaguas en la historia del México independiente. Se consolidaba en México el Estado laico mientras la Iglesia mexicana se volvía cada vez más centralizada, más vertical y más romana, al tiempo que Roma era cada vez más intransigente.[3]

A pesar de lo mucho que ha avanzado la historiografía sobre la religiosidad y la Iglesia en México,[4] la visión que prima sobre la ruptura de la reforma sigue siendo más bien sensacionalista. Prevalecen las imágenes maniqueas de un enfrentamiento entre dos proyectos monolíticos y cerrados. Prácticamente desde la consolidación de la historiografía liberal nacionalista, se constituyó a la ruptura entre Iglesia y Estado

---

[2] Véase http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm.

[3] Burns, "Politics", 1990; Noether, "Vatican", 1968.

[4] Por mencionar sólo algunos, Taylor, *Magistrates*, 1996; Connaughton, *Ideología*, 1992; Adame, *Pensamiento*, 1981; Ceballos, *Tercero*, 1991; O'Dogherty, *Urnas*, 1999; Meyer, *Cristiada*, 1973.

como núcleo primordial de un proyecto reformista en realidad más amplio y complejo.[5] Un anticlericalismo más escandaloso que reflexivo se convirtió en el *imprimatur* del liberalismo ortodoxo de fin de siglo y de muchos revolucionarios de la posrevolución. La contraparte conservadora asumió una narrativa similar, juzgada desde una postura diametralmente opuesta: el objetivo de los liberales había sido la destrucción de la Iglesia y de la religión, y con eso habían despojado a la nación de su principal fortaleza.[6] El asunto no podía ser tan sencillo. En este texto esperamos mostrar las complejidades de la reforma, arrojar luz sobre los ires y venires del camino de la secularización en México, y aquilatar la complejidad y heterogeneidad de las posiciones de actores históricos que no sabían que caminaban irremediablemente hacia una modernidad de parámetros ya establecidos.

Si la reforma resultó una experiencia tan traumática, si la guerra por medio de la cual se afianzó fue tan sangrienta e implacable, fue por lo entreverados que estaban estos procesos con el de la construcción del Estado y de la nación en un contexto posrevolucionario por un lado, y con el proceso mismo en que se hallaba la Iglesia como institución, no sólo custodia de la religiosidad, sino también fuente de imaginarios, discursos y prácticas, por el otro. Desde la independencia, dentro de un país que se identificaba a sí mismo como católico, las autoridades civil y eclesiástica se habían debatido por definir la relación de unas con las otras, así como sus esferas de acción. No se trataba, ni por asomo, de dos instituciones monolíticas y centralizadas. El

---

[5] Véase José María Vigil en Riva Palacio, *México*, 1884-1889, vol. V.

[6] Véase la pesimista visión de Francisco de Paula Arrangoiz, que vaticinaba la desaparición de la nacionalidad mexicana entre las garras de su –protestante– vecino del norte. Arrangoiz, *México*, 1968. Para un versión más contemporánea, Abascal, *Juárez*, 1984.

incipiente –e inestable– Estado mexicano estaba marcado por las fuerzas centrífugas que significaban el peso de lo regional y de lo local. La Iglesia era a la vez local, nacional y universal, y estaba compuesta tanto de la jerarquía como de los fieles. El patronato, la disciplina eclesial, las finanzas públicas, como asuntos de interés colectivo, constituyeron una relación Iglesia-Estado íntima y problemática, llena de tensiones, de encuentros y desencuentros y de altibajos. Así, al mediar el siglo XIX no se enfrentaron los hombres del progreso –secularizantes– y los del retroceso –teocráticos– que describiría José María Luis Mora, sino liberales católicos cuyas ansias de reforma abarcaban también a la Iglesia y sobre todo a sus clérigos, y unos católicos que se afanaban por dar forma a un mundo revolucionado en el que la razón y la libertad eran piezas claves en torno al eje de la religión "verdadera".

Liberales y católicos

Al mediar el siglo XIX, entonces, a la Iglesia y a sus prerrogativas no se opusieron unos ateos descreídos, sino hombres que se preciaban de ser buenos católicos, que de pequeños habían soñado, como escribiera Guillermo Prieto, convertirse en "santo sacerdote o, cuando menos, en mártires de Japón".[7] Para muchos de los constituyentes de 1856, el liberalismo y la democracia eran la "fórmula" social y política del cristianismo.[8] Aunque la relación Iglesia-Estado no fue un tema central de las discusio-

---

[7] Prieto, *Memorias*, 1949, p.25. Sobre el moderantismo de Prieto, véase Villegas, *Liberalismo*, 1997, p.220.

[8] "Proyecto de constitución. Dictamen de la comisión" en Tena Ramírez, *Leyes*, 2002, p. 511.

nes del congreso,[9] esta visión permeó muchos de los debates. Así, la discusión del artículo 15 del proyecto de constitución causó gran revuelo, sobre todo más allá de las paredes del recinto legislativo. No obstante, la redacción del artículo –cercana a la de la primera enmienda de la constitución estadounidense– sugiere más bien el retraimiento del poder civil de la esfera de lo religioso: no se expediría "ninguna ley, ni orden de autoridad" que prohibiera o impidiera el ejercicio de algún culto religioso. La segunda parte del artículo establecía que habiendo sido la católica la religión exclusiva de la nación, el gobierno la protegería, por medio de "leyes sabias y prudentes" siempre y cuando no se perjudicaran los "intereses del pueblo" o los "derechos de la soberanía nacional".[10] A pesar de la mesura del precepto, comisiones de señoras y representantes de pueblos enviaron misivas a los diputados para que no desmantelaran la exclusividad religiosa. En el debate que se desató los diputados echaron mano de los más diversos argumentos, lo que sugiere la diversidad de las posturas frente a la Iglesia y a la religión dentro del grupo liberal que había surgido triunfante de la rebelión de Ayutla.

Hubo quienes defendieron la libertad de cultos como uno de los derechos imprescriptibles del hombre. Al pretender, por ley, "tiranizar la conciencia", México daba al mundo civilizado un "vergonzoso espectáculo". Otros buscaron dejar a un lado la bondad abstracta de los principios y las cuestiones de imagen pública para convencer subrayando la conveniencia de la polémica medida. Con la tolerancia llegarían por fin los tan anhelados colonos –además, protestantes, que había que su-

---

[9] En su sugerente análisis estadístico de los debates, Richard Sinkin contabilizó sólo dos tópicos de discusión que tenían que ver con la relación entre los poderes espiritual y temporal. Sinkin, "Mexican", 1973, p.7.

[10] "Proyecto de constitución. Dictamen de la comisión" en Tena Ramírez, *Leyes*, 2002, p.556.

poner más limpios, trabajadores y echados para adelante que los católicos. Ellos impulsarían a México para que alcanzara a aquellos países que tanto se le habían adelantado en "la carrera de la civilización". Francisco Zarco e Ignacio Ramírez apelaron incluso a la vocación mesiánica que pudieran abrigar los diputados. Los incitaron a imponerse –como había hecho Moisés– a las preocupaciones irracionales del "vulgo" que reclamaba la intolerancia, en lugar de temblar "como unos niños cuando se nos dice que una falange de mujerzuelas nos asaltará, al discutirse la tolerancia de cultos, armadas todas con el derecho divino".

Quienes se opusieron al artículo 15 no condenaban el principio de libertad de conciencia. Se trataba al contrario de no exacerbar los ánimos ya de por sí tan exaltados, de no dar una excusa a la reacción, regalándole como bandera la defensa de la religión y, sobre todo, de no agredir "un sentimiento profundamente arraigado en el corazón del pueblo mexicano". Los defensores de la intolerancia enarbolaron la bandera de la democracia; los diputados no podían desatender el mandato de un pueblo soberano que había hecho patente su apoyo a la exclusividad religiosa. Lo que queremos aquí subrayar es que Iglesia y religión ocupaban un lugar central, aunque profundamente problemático, dentro del imaginario liberal. Fueron los menos los que abogaron por dejar fuera del documento político a Dios y a la religión. Ignacio Ramírez rechazó que se incluyera en el preámbulo de la carta fundamental la tradicional advocación al "nombre de Dios", pues, decía, "siendo tan respetable el encargo de formar una constitución", no podía ponerse a la cabeza del texto una mentira. Por su parte, el guanajuatense José María Cortés Esparza abogó porque la Carta Magna hiciera caso omiso de la religión, materia sagrada que "no existía por gracia de la ley", y por lo tanto no podía ser regida por el gobierno temporal. Las obligaciones religiosas representaban "un deber

de conciencia […] que no podía imponerlos el legislador civil".[11] Estas posturas, articuladas por razones muy distintas, resultaban excepcionales. No cabía, en el proyecto constitucional de la mayoría de los liberales, encerrar a la política en este mundo.

La búsqueda de un asidero trascendente para el gobierno se refleja también –con consecuencias fatídicas– en el asunto del juramento. Al ordenar, el 17 de marzo de 1857, que todo funcionario público jurara la ley fundamental, el presidente Ignacio Comonfort quería asegurarse que la constitución sería acatada por quienes debían implementarla, pero también ponía de manifiesto la necesidad percibida de que había que amarrar la obediencia a las leyes a algo que estuviera más allá de la obligación "natural" del ciudadano, que se somete a las leyes por estar por ellas protegido, y más cuando, como es el caso en una república, las leyes representan la encarnación de la voluntad general. Si, como ha escrito Judith Shklar, hemos hecho de los juramentos "una señal [...] de ese nexo entre nosotros y todo el orden de las cosas",[12] la autoridad civil afirmaba su autoridad sobre la conciencia del ciudadano, disputando entonces el mismo espacio a la Iglesia. Ésta respondió anatemizando a quienes juraran una constitución "impía, atea y consiguientemente injusta e inmoral". Manuel Payno, secretario de Hacienda de Comonfort, decía haber vislumbrado, hasta ese momento, que el conflicto se resolvería a través de un arreglo diplomático con el Vaticano y de las negociaciones que él mismo había emprendido para convencer a la jerarquía de las ventajas de la desamortización, tarea nada sencilla

---

[11] Los argumentos del debate en torno a la tolerancia religiosa en González Calzada, *Debates*, 1972. Cortés Esparza en Zarco, *Historia*, 1956, p. 577 y en "Réplica a la contestación que el Sr. Cura D. Mucio Valdovinos dio a un artículo mío…" en *El Estandarte Nacional*, julio 12, 1857.

[12] Shklar, "Las ambigüedades de la traición" en *Vicios*, 1990, p. 228.

dado lo que él veía como la falta de sofisticación financiera en la cabeza de la Iglesia nacional, el respetable pero anciano arzobispo de la Garza. La exigencia del juramento, sin duda comprensible por parte del presidente que tendría que gobernar con la constitución, vino a dar al traste a las trabajosas labores del político novelista. En ese momento, asegura Payno, se pusieron "decididamente frente a frente la autoridad civil y la autoridad eclesiástica".[13]

Son estas vacilaciones ante los dilemas planteados por el lugar que debían ocupar en la vida pública la Iglesia y el catolicismo lo que explica, por un lado, la moderación de las primeras medidas reformistas: la ley de administración de justicia aseguraba la permanencia de los tribunales eclesiásticos, mientras la de desamortización reconocía los derechos de propiedad de la Iglesia, aunque condenaba, por razones de economía política, la propiedad de "manos muertas" por ser poco eficiente. De ahí también se explica, por el otro, los esfuerzos de no pocos liberales por reformar, por poner en orden a una Iglesia que consideraban no cumplía a cabalidad con los preceptos del cristianismo. En la célebre disputa que en 1851 lo enfrentara con "un cura de Michoacán", Melchor Ocampo –defensor del "derecho que cada hombre tiene para adorar a Dios según las instituciones de su conciencia"– tenía como objetivo principal fundamentar el derecho del poder civil –en este caso del legislativo estatal– para fijar los aranceles y obvenciones parroquiales. Ocampo alegaba que sólo "el soberano", como verdadero representante de la colectividad –y no la institución eclesiástica–, estaba facultado para establecer las obvenciones. Si se recaudaban de los súbditos, si su pago no era espontáneo, si su inversión era en pro de la utilidad pública, y si estaban

---

[13] "Memoria" en Payno, *Opúsculos*, 1960, pp. 34-36.

mandadas por ley, éstas no podían ser sino "contribuciones", que por lo tanto no podían ser impuestas más que por los representantes de los contribuyentes, con todas las salvaguardas que esto significaba. Sin embargo, al trazar esta visión que equiparaba lo público con lo estatal, la crítica de fondo de quien posteriormente sería exaltado como el gran intelectual de la reforma era que los clérigos no cumplían con sus obligaciones. Los sacerdotes en México no acataban los mandatos de los concilios –catequizar, atender a las necesidades espirituales cotidianas de los fieles–, y mucho menos cumplían con las tareas que les había encomendado el Salvador. Éste había ordenado a sus seguidores "predicar, sanar enfermos, resucitar muertos, limpiar leprosos, lanzar demonios…", cosas todas, se mofaba Ocampo, que no hacían ya los señores curas. Al regular el asunto de los dineros para dotar al culto el poder civil mejoraría la calidad del clero mexicano. En palabras del político michoacano: "Sin ese excesivo amor al dinero que distingue a muchos de sus miembros y esa insolente fatuidad que ostentan no pocos, no habría que desear de nuestro clero [...] sino un poco más de ciencia y de trato de gentes, un poco más de amor a la sociedad civil, a la que creen como punto de conciencia que deben despreciar y mostrarse hostiles".[14]

Tras el triunfo de Ayutla, los liberales pusieron manos a la obra. Las leyes Juárez y Lerdo tenían como objetivos principios caros a los liberales: la igualdad ante la ley, la creación de multitud de prósperos pequeños propietarios. No obstante, a diferencia del tema de la tolerancia, no provocaron prácticamente ninguna oposición al ser integradas a la constitución por el congreso: si, dentro de las tensiones que atravesaba la relación Iglesia-Estado, los liberales tenían visiones distintas

---

[14] Ocampo, *Religión,* 1958, pp. 24 y 65.

del lugar que debía ocupar la religión dentro de la vida pública, estaban aparentemente todos de acuerdo en que había que reducir el poder económico y la influencia ideológica de la Iglesia, además de disciplinar a estos clérigos, que, al parecer, entendían tan mal la misión que les había confiado el Salvador.[15] De ahí que los funcionarios del Estado liberal citaran, para justificarse, no a los teóricos del Estado, sino a San Agustín, a San Ambrosio, y a San Bernardo, y se recurriera con frecuencia al precepto evangélico contenido en Mateo, que ordenaba a los predicadores de la palabra de Dios no poseer "oro, ni plata, ni dinero en vuestras fajas, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni calzado, ni armas".[16] Así, con la abolición de la propiedad corporativa, la ley Lerdo liberaba a los clérigos de andar cobrando rentas y contando pesos y centavos, y permitía a la Iglesia dedicarse de lleno y sin distracciones terrenales a su misión espiritual y de consolación. No faltaron liberales que proclamaron que se restauraba la pureza primigenia de la institución que Cristo fundaba. En palabras del ministro de Justicia, Ezequiel Montes, "No puede ponerse en duda que si atendemos al Espíritu del Evangelio y a las doctrinas de los Santos Padres y Doctores que deseaban restituir a la Iglesia a su santidad y pureza primitivas, los sacerdotes de Jesucristo [...] no deben pretender acumular bienes con prejuicio de la sociedad".[17]

---

[15] Sinkin, "Mexican", 1973, p.7 y p.10.

[16] Véase por ejemplo, *Contestaciones habidas entre el Illmo. Sr. Arzobispo de México Dr. D Lázaro de la Garza y Ballesteros y el Excmo. Sr. Ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Lic. D Ezequiel Montes, con motivo de la ley expedida en 25 de junio de 1856 sobre la desamortización de los bienes de las corporaciones civiles y eclesiásticas de la República,* México, Imprenta de José A. Godoy, 1856.

[17] *Ibid.*, p. 50.

La Iglesia y el orden liberal

La relación entre la Iglesia y el Estado independiente había sido, desde el inicio, difícil. La participación del clero mexicano en el proceso de independencia no es sino un botón de muestra de lo multifacético y complicado que iba a ser el papel de la Iglesia en el México independiente. Miguel Hidalgo, cura de Dolores, fue el líder del movimiento insurgente, mientras que Manuel Abad y Queipo, con quien tanto había congeniado, fue el obispo que por esto lo excomulgó. La mitad de los diputados que representaron a la Nueva España en las Cortes de Cádiz –14 de 28– eran clérigos. Entre ellos destacaron Manuel Ramos Arizpe, promotor de un federalismo radical, y Antonio Joaquín Pérez, obispo de Puebla, quien firmara el *Manifiesto de los persas* con miras a restablecer el absolutismo. Curas fueron también algunos de los que conspiraron en la Profesa para declarar la independencia, porque se oponían a ciertas medidas anticlericales de las Cortes.[18]

De esta manera, el catolicismo, como matriz cultural, divulgó, amoldó y arraigó a través del sermón y de la pastoral, así como de un vocabulario y un universo de referencias católico, muchos de los principios del orden posrevolucionario.[19] Además, la presencia institucional de la Iglesia, su relativa –a pesar de la merma sufrida– prosperidad, frente a la debilidad y la falta de recursos de la autoridad política, y sobre todo de un Estado nacional que gobernaba sin controlar el territorio y era incapaz de extraer los recursos necesarios para mantener al aparato de gobierno, provocaron una serie de conflictos entre los cuales las disputas por el patronato y los enfrentamientos

---

[18] Véase también Ibarra, *Clero*, 1995; "Iglesia," 1999; Connaughton, *Ideología,* 1992.

[19] Véase Connaughton, "Conjuring", 1999.

en torno a los bienes eclesiásticos fueron quizá la manifestación más aguda y frecuente.[20]

Para algunos miembros del alto clero, que eran a la vez hombres públicos y autoridades, como para muchos de sus colegas en la esfera del poder civil, los tiempos revueltos que les tocó vivir planteaban un desafío esencial: el de domesticar la revolución, consolidar por lo menos algunos de sus logros y eliminar aquellos elementos disolventes que impedían asegurar un régimen estable.[21] La solución, para estos hombres de Iglesia, no fue, como, por ejemplo, para los legitimistas franceses, dar marcha atrás. La respuesta para aquéllos era clara aunque no sencilla: sólo la verdadera religión podría enmarcar a la revolución, atemperar las pasiones irremediablemente desatadas y domar a la fiera. A constituir religión como depósito de doctrina y a la Iglesia como guía para sortear los desafíos de un mundo revolucionado dedicaría, como ha demostrado Pablo Mijangos, su voluminosa obra académica Clemente de Jesús Munguía. Munguía, futuro arzobispo de Michoacán, fue quizás el miembro más polémico de la jerarquía eclesiástica de la época de la reforma. Ya en 1851 rechazaría hacer el juramento que se acostumbraba al ocupar la silla episcopal, y encarnaría para la posteridad a la Iglesia mexicana en sus posturas más intransigentes y más reaccionarias. Sin embargo, su *Derecho natural*, publicado como libro de texto para los estudiantes del seminario de Morelia en 1849 pretendía afianzar, por medio de una sofisticada disquisición teórica, las bases de un republicanismo católico que armonizara la constitución real del pueblo creyente,

---

[20] Véase la postura antirrevolucionaria del alto clero en Schmidt, "Vieja", 2006; y sobre todo los trabajos de Connaughton, *Dimensiones*, 2001, y "Ocaso", 1999.

[21] Sobre la necesidad de "clausurar" la revolución, véase Rosanvallon, *Moment*, 1985.

orientado por la institución eclesial, con la constitución legal que debía regir la vida pública.[22]

En 1850 el entonces canónigo Clemente de Jesús Munguía, en un sermón para celebrar el regreso de Pío IX a Roma, expuso sucinta y dramáticamente esta visión. Afirmaba que la anhelada construcción de una sociedad moderna –en México como en cualquier otro lugar– sería posible sólo dentro del catolicismo. Las formas de gobierno y la teoría política eran, decía, asunto "de la filosofía y la vista microscópica" de los políticos, pero quien pretendiera transformar a la sociedad "fuera del orden espiritual" iba a "fabricar en el aire, o cuando menos sobre una arena movediza". Para que los principios revolucionarios rindieran frutos y no abrieran la puerta a la anarquía necesitaban de una "oposición de salud": "…una cosa que destruya en ellos lo que mata, y conserve y afirme lo que vivifica y perfecciona; una cosa que, reduciendo a sus justos límites la filosofía, la libertad y la democracia, las haga entrar, por la reforma y no por el sepulcro, a la grande obra de la restauración". Esta "cosa" no podía ser más que la religión verdadera.[23]

De esta concepción del papel central de la religión y de su Iglesia como cimientos de la construcción de la modernidad posible derivaría, por un lado, la construcción mental de la Iglesia como "sociedad perfecta", dotada desde su fundación de derechos que no necesitaban del reconocimiento del poder civil, y por lo tanto absolutamente autónoma, tanto en su gobierno como en el ejercicio de las prerrogativas que le había acordado

---

[22] Mijangos y González, "Lawyer", 2009, especialmente pp. 123-172

[23] Clemente de Jesús Munguía, *Sermón que en la solemnísima y religiosa función de gracias consagrada al Todopoderoso por el regreso de Nuestro Santo Padre Pío IX a la ciudad de Roma…,* México, Tipografía de Rafael Rafael, 1850, pp. 67, 17 y 72-73.

el mismo hijo de Dios.[24] Por el otro, resultaría la insistencia de los jerarcas de la Iglesia, hasta 1859, de que ésta no podía dejar de tener un papel político. Si ya desde el advenimiento de la independencia la Iglesia había rechazado que la "nación soberana" heredara el patronato regio, para la época de la reforma, la relación con el Estado parecía haberse desgastado tanto que varios obispos clamaban por una separación completa, tanto para preservar la independencia de la Iglesia como para salvaguardar sus recursos.[25] La experiencia con los gobiernos conservadores que ocuparon la capital durante la guerra (1858-1860), que se decían paladines de la religión y de la Iglesia, y cuyo abrazo protector resultó más sofocante –incluso más costoso– que las primeras arremetidas liberales, los convenció de que se trataba de un divorcio necesario.[26] Durante la intervención francesa, que muchos católicos mexicanos vieron como una oportunidad para restablecer la armonía entre el trono y el altar, Pedro Espinosa, obispo de Guadalajara, condenó tajantemente un posible acercamiento, pues, afirmaba, la participación de la autoridad civil en asuntos eclesiales significaba

> la *servidumbre* y la *esclavitud* de la Iglesia, [y la pérdida de] aquella poca libertad que con tantos sacrificios conquistaron nuestros inmediatos predecesores, y [quedaríamos] como el clero español besando la mano a Su Majestad [...] ¡cuanto mejor nos fuera vivir de las limosnas de los fieles, y que nunca llegase el caso de que nuestros clérigos frecuentasen las antesalas de palacio![27]

---

[24] O'Dogherty, "Iglesia", 2009.
[25] Connaughton, "Ocaso", 1999.
[26] Hernández López, "Reacción", 2009.
[27] "Pedro Espinosa a José Ma. Covarrubias, obispo de Oaxaca, Barcelona, 6

Por otra parte, dada la importancia de la misión que se arrogaba la institución eclesial en el advenimiento de un nuevo orden –posrevolucionario y moderno, pero libre de los temibles males que revolución y modernidad acarreaban consigo–, los obispos de la reforma consideraron que si bien la Iglesia debía ser independiente del Estado, éste no podía serlo de la Iglesia. Como maestra de la sociedad y garante de los principios de salvación sería artífice de "la grande obra de la restauración", como la llamara Munguía, y sería la encargada de hermanar orden y libertad. La Iglesia tenía como obligación mostrar la senda correcta, y aleccionar al Estado cuando de ésta se desviaba. Como alegara el obispo de Puebla desde el exilio durante la cada vez más álgida discusión entre el poder civil y el eclesiástico tras la promulgación de la constitución de 1857, los jerarcas estaban:

> muy lejos de considerar a la Iglesia sujeta al Estado, por el contrario, los que gobiernan en el orden civil están bajo la suprema autoridad de la Iglesia en materias espirituales y anexas a las espirituales, le deben entera obediencia y están obligados a dispensarle su protección para que se cumpla lo que la Iglesia ordena.[28]

Esta doble concepción que la Iglesia había construido de sí misma, así como la militancia reformista de los liberales contribuyeron entonces a la violenta polarización de la disputa. La necesidad imprescindible de fundar el futuro de la sociedad y la política en la religión fue la clave bajo la cual los obispos mexicanos leyeron la política de la segunda mitad del siglo XIX. Así,

---

de diciembre, 1862", en García, *Correspondencia*, 1972, p. 252.

[28] Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, *Protesta del Ilmo. Sr. Don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, obispo de Puebla, contra algunos de los artículos sancionados en la Constitución de la República Mexicana, publicada en su diócesis en 12 de abril de 1857,* Puebla, Imprenta de Juan de la Vega, 1858, p. 50.

a pesar de la moderación de las medidas emprendidas por los gobiernos de Álvarez y Comonfort, para la Iglesia representaron no medidas políticas, sino transgresiones sociales. De forma similar, cuando en 1859 el gobierno de Veracruz promulgó las leyes de reforma lo hizo, entre otras cosas, para castigar a una Iglesia que, a ojos de los liberales, lejos de defender una postura legítima, fomentaba una guerra fratricida "por sólo conservar los intereses y prerrogativas que heredó del sistema colonial, abusando escandalosamente de la influencia que le dan las riquezas [...] y del ejercicio de su sagrado ministerio".[29] En respuesta, los obispos fulminaron al proyecto liberal determinando que su objetivo era:

> No precisamente el establecimiento de tal o cual forma de gobierno, el triunfo de tal o cual idea exclusivamente política, sino la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, la sustitución de la moral evangélica, única digna de tal nombre, con esa moral ficticia del interés y la conveniencia.[30]

Parecería que los obispos resentían menos la amenaza de la secularización de confinar la religión al ámbito de lo privado –o a lo marginal– que el hecho que se disputara a la Iglesia el sentido que debían tener la religión y el Evangelio. La jerarquía reaccionaría insistiendo tajantemente en su magisterio: un político cualquiera no era capaz de interpretar las Sagradas Escrituras, o los designios divinos, o los preceptos religiosos o incluso los morales. Para 1859, los obispos mexicanos, profun-

---

[29] "El gobierno constitucional a la nación" en Ocampo, *Escritos*, 1987, p. 117.

[30] "Manifestación de los obispos en defensa del clero y de la doctrina católica con ocasión del Manifiesto y Decretos expedidos por Juárez en Veracruz, 30 de agosto de 1859" en Alcalá y Olimón, *Episcopado*, 1989, pp. 21-22.

damente agraviados por las leyes de reforma, afirmarían que no había "verdadera religión, ni verdadera, plena y santa moral, ni comunicación legítima con Dios fuera de la Iglesia". En el mensaje que en agosto de 1859 dirigieron a sus rebaños y al mundo católico, afirmaron venir:

> A enseñar, y no a discutir; a hacer advertencias, y no discursos; a hablar como los obispos, y no como filósofos: porque la doctrina del Crucificado no está puesta a discusión; viene de Él mismo al oído de los hombres por la predicación de sus enviados, como se explica el Apóstol; se transmite por la autoridad a la creencia, y no por el raciocinio al entendimiento.[31]

Una vez confirmada la escisión, la Iglesia optó por la construcción, al margen del Estado, del mundo que debía de ser. La ruptura con el poder político después de 1859 redundó en una revitalización institucional de la Iglesia mexicana que se alimentaba del apoyo del Vaticano: en 1863, por primera vez desde la década de 1770, y sin consultar a las autoridades estatales, se erigieron siete nuevas diócesis, transformándose dos de las antiguas en arquidiócesis.[32] El exilio ordenado por los gobiernos de Comonfort y de Benito Juárez llevó a varios de los obispos, y notablemente al combativo obispo de Puebla, futuro arzobispo de México y regente del imperio, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, al Vaticano, dando pie, por primera vez, al contacto directo entre el Papa y sus obispos mexicanos, creando redes que sustentarían al alto clero mexicano.[33] El ultramontanismo de

---

[31] *Ibid*, pp. 21-22.

[32] O'Dogherty, "Iglesia", 2009.

[33] Para una biografía de Labastida, véase García Ugarte, "Pelagio", 2006, y Rivas Gómez, "Entre", 2007. Un ejemplo de la creación de una relación más estrecha entre Roma y los obispos de América Latina en general es la

la jerarquía mexicana reflejaba no sólo la postura ideológica de estos clérigos, sino también una estrategia para energizar y reconstituir a una Iglesia vapuleada por la reforma, para presentar ante la corrupción del mundo un frente unido, como "un escuadrón bien formado, en orden de batalla formidable en las puertas del infierno".

Si la Iglesia que de espaldas al liberalismo pretendía construir un mundo alterno y mejor florecería con sus asociaciones voluntarias, su prensa y sus instituciones educativas hasta el porfiriato,[34] las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio muestran ya el dinamismo de este nuevo modelo de institución eclesial, que estaba muy lejos del modelo del Estado confesional. Como ya se ha dicho, para algunos miembros del alto clero –pero no para todos–[35], la intervención y el imperio, que expulsaban a la "demagogia impía" para colocar en el trono a un príncipe católico, representaban una oportunidad para volver a una colaboración mutuamente provechosa entre las autoridades temporal y espiritual. Sin embargo, y más allá del malestar que pudiera haber causado la ratificación de las leyes de reforma, así como de la antipatía que al parecer inspiraba el clero mexicano a la pareja imperial, estas esperanzas vinieron a naufragar sobre la propuesta de concordato que formulara Maximiliano en 1864. El joven austriaco confirmó la libertad de cultos y la nacionalización de bienes eclesiásticos, aunque contaba con construir un Estado católico: se celebraría con toda la

---

fundación del Colegio Pío Latino en 1858, del que surgirían muchos de los obispos que darían forma a la política de la Iglesia en México durante el último cuarto de siglo.

[34] Adame, *Pensamiento*, 1981; Ceballos, *Catolicismo*, 1991; O'Dogherty, *Urnas*, 1999; y Arrom, "Señoras", 2007.

[35] Tanto Pedro Barajas, obispo de San Luis Potosí, como Pedro Espinosa, obispo de Guadalajara, ven con recelo la intervención y justifican la resistencia de la población. Véanse sus cartas en Ramos, *Archivo,* 1997.

parafernalia del culto, y se festejarían las celebraciones religiosas –por ejemplo, a pesar de reducirse el calendario de fiestas patrias de los mexicanos, que consideraba excesivo, se conservaron como días de guardar tanto el 12 de diciembre como el Día de Corpus–; el emperador ejercería el patronato, con lo cual se evitaría "entre las dos potestades todo motivo de colisión" y los clérigos se convertirían en funcionarios públicos, recibiendo un sueldo del Estado para que todos los sacramentos fueran administrados de forma gratuita.[36]

Se trataba de una propuesta impracticable. El nuncio apostólico, monseñor Meglia, no tenía instrucciones sino para solicitar "la anulación de las leyes funestas que atormentan [...] a la Iglesia y de predisponer con la cooperación de los obispos [...] la completa y deseada reorganización de los asuntos eclesiásticos".[37] El imperio mexicano no estaba en estado de exigir concesiones al Sumo Pontífice. Entre el mandato pontificio y la propuesta imperial no había coincidencia posible. El nuncio abandonó el país, para decepción de quienes creían que la penosa "cuestión religiosa" estaba por resolverse. Una segunda propuesta de concordato por parte del gobierno imperial –cada vez más urgido de la legitimidad que le brindaría un acuerdo con la Santa Sede, y cada vez menos atractivo como contraparte– fue revisada, a petición del Papa, por una junta de diocesanos mexicanos, presidida por Labastida y remitida a Roma en diciembre de 1866. El texto refleja la imagen de lo que, en ojos de los prelados, podían y debían ser las relaciones entre Iglesia y Estado.

---

[36] "Instrucciones a Joaquín Velázquez de León, f. Francisco Ramírez, obispo de Caradro, y Joaquín Degollado, comisión cerca de Su Santidad, México, 10 de febrero de 1865" en *ibid.*, pp. 196-200.

[37] "Proyecto de carta pontificia a Maximiliano, 18 de octubre de 1864" en *ibid.*, pp. 175-182.

De este modo, la Iglesia "en obsequio de la paz y armonía" y "deseando Su Santidad [...] dar a la nación mexicana pruebas de la más grande benevolencia" convenía en no reclamar los bienes nacionalizados desde 1859, pero quedaba asentado el derecho "que ha tenido siempre por su misma institución, para adquirir bienes de cualquier clase".[38] El Papa admitía también que, en ciertos casos, los clérigos fueran juzgados "por ambas jurisdicciones". Se buscaría "el acuerdo" del gobierno de Su Majestad cuando la Santa Sede usara de su derecho para erigir nuevas diócesis y, para llenar las vacantes episcopales, se concedía al emperador el derecho de proponer a un eclesiástico "hábil y digno", a partir de una terna presentada por el cabildo. La Iglesia se resignaba incluso a la tolerancia de cultos, aunque el concordato establecería que la religión católica era la "única verdadera". Los obispos contemplaron se añadiera al texto del convenio, "que supuesta la ley de tolerancia, cuya derogación se desea por todos los mexicanos [...] las sectas disidentes se juzgan puramente toleradas y no igualadas a la religión del país".[39]

Por otra parte, la comunicación entre el Papa, los obispos y los fieles debía ser absolutamente libre. La Iglesia tenía derecho a establecer con autonomía absoluta los derechos y aranceles para la subsistencia del clero, y "en ningún momento" reclamaría la coacción civil para asegurar su pago. Debía conocer de "todas las causas que ven a la fe, los sacramentos, funciones sagradas y demás oficios y derechos anexos al ministerio sagrado". Los obispos examinarían y censurarían toda publicación "que por cualquier motivo se destine al público y que de cualquier modo se refiera a los dogmas de la fe, a las reglas de la moral y a la disciplina eclesiástica". También vigilarían que

---

[38] "Proyecto de concordato", en *ibid.*, pp. 401 y 406.
[39] *Ibid.*, p. 418.

en la enseñanza fuera de los establecimientos católicos nada hubiera "contrario a la religión católica, ni a la honestidad de las costumbres".[40] Así, la Iglesia, antes de aferrarse a sus bienes, defendía sus privilegios –en el sentido de leyes privativas–; permitía la injerencia –si bien modesta– de la autoridad civil en la constitución de la alta jerarquía, aunque se la negaba por completo en lo que a la cadena de comunicación y de mando concernía, y reclamaba para sí la autoridad para definir y sancionar no sólo asuntos de doctrina y de fe, sino también las faltas a la moral. Dado el trágico final del experimento imperial, la propuesta de los obispos mexicanos no vería la luz del día. Con la restauración de la República, Iglesia y Estado buscarían un acomodo bajo la égida de la separación entre las dos entidades y las leyes de reforma.

Conclusión

La separación entre Iglesia y Estado en México a mediados del siglo XIX resulta entonces ser un proceso más complejo de lo que a primera vista sugieren las tramas de la secularización o de la modernización, dadas las transformaciones por las que atravesaba la Iglesia universal; la construcción de un nuevo modelo de organización eclesial y de religiosidad, y la contrapropuesta de un liberalismo católico y anticlerical. Tras la ruptura se construiría un nuevo patrón de relaciones Iglesia-Estado, atravesado por una serie de fuertes tensiones, pero finalmente estable –por lo menos hasta la Revolución–, sobre el cual se fincaron, parcialmente, tanto la consolidación del Estado nacional como la vitalidad de un catolicismo que forjó

---

[40] *Ibid.*, p. 400.

activas instituciones y redes de sociabilidad. La separación sería, sin duda, sana para ambas instituciones. El proceso dejaba, sin embargo, un legado complicado, fruto de la intensidad y complejidad de los vínculos cercenados.

Así, para el último tercio de siglo, surgiría un Estado "laico", cuyo constituyente hablaba "en nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano", que prohibía a los clérigos usar traje talar en la calle, perseguía las demostraciones públicas de culto y clausuraba conventos. Se trataba de un régimen político en el que el buen ciudadano no podía ser sino liberal. Por su parte, los obispos, al decretar que la interpretación del Evangelio y las reflexiones en torno a los designios divinos no eran accesibles al católico de a pie, distanciaba a los fieles más críticos y más reflexivos. Surgía entonces una Iglesia más romana y más jerárquica, dentro de la cual el buen católico no podía ser liberal y, de preferencia, tampoco muy filósofo. Al declarar –con sus bemoles–[41] que el orden constitucional establecido era contrario a la religión, vedaba el campo de la política a los católicos consecuentes. En el país de las apariciones guadalupanas, estas contradicciones no podían sino atribular a los ciudadanos y enredar la vida pública.

---

[41] La Iglesia finalmente estableció un mecanismo que permitía la participación de los católicos en la vida pública dejando salvas las conciencias. En 1876, con la anuencia del Vaticano, se estableció que los católicos podían protestar su respeto a la constitución, entregando antes por escrito a la autoridad eclesiástica la promesa de "dejar a salvo" las leyes divinas y eclesiásticas, y de "no ofender en lo más mínimo las creencias católicas". "Carta de Pelagio Antonio Labastida y Dávalos a monseñor Jacobini, secretario de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, s. f., Nota de la Secretaría de AA EE SS", en Alcalá y Olimón, *Episcopado*, 1989, pp. 509-512.

Fuente

El Estandarte Nacional.

Bibliografía

ABASCAL, Salvador, *Juárez marxista, 1848-1872*, México D.F., Tradición, 1984.

ADAME, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914,* México D.F., UNAM, 1981.

ALCALÁ, Alfonso y Miguel Olimón, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano. 1859-1875*, México D.F., Universidad Pontificia de México/Ediciones Paulinas, 1989.

ARRANGOIZ, Francisco de Paula, *México desde 1808 hasta 1867*, México D.F., Porrúa, 2da. edición, 1968.

ARROM, Silvia, "Las Señoras de la Caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910", *Historia Mexicana,* El Colegio de México, vol. 57, núm. 2 (226), 2007, México D.F., pp. 445-490.

BURNS, Gene, "The Politics of Ideology: The Papal Struggle with Liberalism", *The American Journal of Sociology*, Universidad de Chicago, vol. 95, núm. 5, 1990, Chicago, Ill., pp. 1123-1152.

CEBALLOS, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos*, México D.F., El Colegio de México, 1991.

CHIRON, Yves, *Pie IX, Pape moderne*, Bichte, Clovis, 1995.

CONNAUGHTON, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853*, México D.F., Conaculta, 1992.

————— , "Conjuring the Body Politic from the 'Corpus Mysticum': the Post Independence Pursuit of Public Opinion in Mexico,

1821-1854", *The Americas*, Academia de Historia Franciscana de América, vol. 55, núm. 3, 1999, Washington, D.C., pp.459-479.

———— , "El ocaso del proyecto de 'Nación Católica'. Patronato virtual, préstamos y presiones regionales, 1821-1856", en Brian F. Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, México D.F., El Colegio de Michoacán/UAM/UNAM, 1999, pp. 227-262.

———— , *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México D.F., UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001.

GARCÍA, Genaro (comp.), *Correspondencia secreta de los principales intervencionistas mexicanos*, México D.F., Porrúa, 2da. edición, 1972.

GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, "Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, obispo de Puebla y arzobispo de México. Un acercamiento biográfico" en *Guía del archivo de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, 1863-1891*, CD, México D.F., Archivo Histórico del Arzobispado de México, 2006.

GONZÁLEZ CALZADA, Manuel, *Los debates sobre la libertad de creencias*, México D.F., Cámara de Diputados, XLVIII Legislatura, 1972.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Conrado, "La 'reacción a sangre y fuego': Los conservadores en 1858-1867" en Erika Pani (coord.), *Conservadurismos y derechas en la historia de México,* México D.F., FCE/Conaculta, 2009, t. I, pp. 267-299..

IBARRA, Ana Carolina, "Iglesia y religiosidad: grandes preocupaciones del movimiento insurgente" en Patricia Galeana (comp.), *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México D.F., Archivo General de la Nación, 1999, pp. 25-41.

———— , *Clero y política en Oaxaca. Biografía del Doctor José de San Martín,* Oaxaca, Oax., Instituto Oaxaqueño de las Culturas/UNAM, 1995.

KUNTZ FICKER, Sandra y Horst Pietschmann (eds.), *México y la economía atlántica, siglos XVIII-XX*, México D.F., El Colegio de México, 2006, pp. 67-109.

MEYER, Jean, *La Cristiada*, México D.F., Siglo XXI editores, 1973, 3 vols.

NOETHER, Emiliana P., "Vatican Council I: Its Political and Religious Setting", en *Journal of Modern History*, Universidad de Chicago, vol. 40, núm. 2, 1968, Chicago, Ill., pp. 218-233.

MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo, "The Lawyer of the Church. Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution (1810-1866)", tesis doctoral en historia, Austin, Universidad de Texas, 2009.

OCAMPO, Melchor, *La religión, la Iglesia y el clero*, México, Empresas Editoriales S.A., 1958.

————— , *Escritos políticos*, México D.F., INEHRM, 1987.

O'DOGHERTY, Laura, *De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional en Jalisco*, México D.F., Conaculta, 1999.

————— , "La Iglesia católica frente al liberalismo" en Erika Pani (coord.), *Conservadurismos y derechas en la historia de México,* México D.F., FCE/ Conaculta, 2009, t. I, pp. 363-393.

PAYNO, Manuel, *Opúsculos de Payno, 1850-1867*, México D.F., Bibliófilos Mexicanos, 1960.

PRIETO, Guillermo, *Memorias de mis tiempos*, México D.F., Patria, 1949.

RAMOS, Luis (coord.), *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, México D.F., Secretaría de Relaciones Exteriores/UNAM, 1997.

RIVAS GÓMEZ, Tomás, "Entre el cielo y la tierra. Las relaciones Iglesia-Estado durante el Imperio de Maximiliano", tesis de maestría en historia, México D.F., UAM-I, 2007.

ROSSANVALLON, Pierre, *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985.

SCHMIDT, Peer, "Una vieja elite en un nuevo marco político: el clero mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las

revoluciones atlánticas (1808-1821)" en Shklar, Judith N., *Vicios ordinarios*, México D.F., FCE, 1990.

SINKIN, Richard, "The Mexican Constitutional Congress, 1856-1857: A Statistical Analysis", *The Hispanic American Historical Review*, Universidad de Duke, vol. 53, núm. 1, 1973, Durham, N.C., pp. 1-26.

TAYLOR, William B., *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico*, Stanford, Universidad de Stanford, 1996.

TENA RAMÍREZ, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-2002*, México D.F., Porrúa, 2002.

VIGIL, JOSÉ MARÍA. *La Reforma (1885-1867)* en Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual, obra única en su género*, México D.F., Ballescá, 1884-1889, 5 vols., t. 5.

VILLEGAS, Silvestre, *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*, México D.F., UNAM, 1997.

WRIGHT-RÍOS, Edward, *Revolutions in Mexican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham, Universidad de Duke, 2009.

ZARCO, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente: 1856-1857*, México D.F., El Colegio de México, 1956.

Segunda parte:
La evolución de un conflicto histórico

Cotidianidad, negociación y tensiones en el Estado confesional

DE LA TENSIÓN DE COMPROMISO AL COMPROMISO DE GOBERNABILIDAD. LAS LEYES DE REFORMA EN EL ENTRAMADO DE LA CONCIENCIA POLÍTICA NACIONAL

BRIAN CONNAUGHTON
UAM-Iztapalapa

Las características predominantes de una época

Claramente los problemas en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México no nacieron a mediados del siglo XIX. No se debieron a los liberales puros ni se produjeron sencillamente por culpa de extremistas dentro de la jerarquía eclesiástica. Tampoco fueron causados por el vicepresidente Valentín Gómez Farías en su gobierno de 1833-1834, bajo la asesoría del doctor José María Luis Mora. El conflicto aparente en el congreso constituyente de 1856 y manifiesto en las leyes de reforma de 1859-1860, llevaba ya más de un siglo. A menudo, las tensiones eran soterradas, o se volvieron manejables tras estallidos de ira y confrontación entre funcionarios civiles y eclesiásticos. Las negociaciones de los concordatos entre el monarca español y el Vaticano que culminaron con los tratados de 1737 y 1753 fueron ejes fundamentales para la expresión de demandas, frustraciones y acusaciones entre autoridades civiles y eclesiásticas. Pero ni de lejos fueron esos los únicos momentos de tensión, y el peligro de descalabro en las relaciones entre lo civil y lo religioso se respiró en el ambiente desde mucho antes. Las

confrontaciones solían versar, desde el siglo XVIII, sobre cuestiones de dinero, deslinde en materia de jurisdicción de las esferas civil y eclesiástica, así como las formas e instituciones de la religiosidad.[1] Los conflictos generaron una tensión de compromiso, y no una determinación de rompimiento, porque ambas esferas compartían la convicción de que la monarquía, y luego el Estado, sólo podían fundarse y prosperar sobre la base de una moral pública que uniera todas las voluntades y a todos obligara por igual. Los conflictos de jurisdicciones, personalidades y preferencias en cuanto a la práctica de la religión solían ceder ante la necesidad de acordar un común destino. El compromiso se imponía a la tensión, a la vez que siempre se manifestaba en la práctica cotidiana.[2]

De este modo, desde el siglo XVIII, y pasando por las constituciones de Cádiz en 1812 y Apatzingán en 1814, hubo una voluntad de comprometer y maridar lo eclesiástico y lo civil. Es cierto que el periodo independentista de 1808 a 1820 significó un momento particularmente complicado en esta materia, pues resultó cada vez más difícil acertar en fórmulas consensadas de la relación entre Iglesia y Estado, fe y razón, o religión y política por las fuertes y complejas luchas civiles y sus frecuentemente encontradas pretensiones espirituales. Objetos del culto, como las imágenes religiosas, se volvieron contenciosos en manos de grupos con distintos proyectos, pero deseosos de apropiarse de su fuerza trascendental. Las prácticas devocionales adecuadas y el peso relativo de la ética o la liturgia en la vivencia religiosa

---

[1] Sigüenza Tarí, "Consecución", 1997, pp. 99-110; Rodríguez López-Brea, "Secularización", 1999, pp. 355-371.

[2] Luis Sánchez Agesta escribió, para el caso español, del "compromiso de tensiones", lo cual hemos reformulado ligeramente aquí. Tello Lázaro, "Iglesia", 1984, pp. 173-208, especialmente p. 200; Sánchez Agesta, *Historia*, 1974, p. 329.

se sometieron a discusión. Si desde la época del rey Carlos III (1759-1788) ya se habían profundizado cuestiones de este tipo promovidas desde el pináculo del poder político, entre 1808 y 1821 la ausencia del monarca y las disputas y polarizaciones políticas propiciaron un debate de "múltiples voces" en temáticas religiosas y su discusión más amplia a través de la prensa. Asuntos espinosos, como el fuero eclesiástico, se volvieron ejes de enconadas confrontaciones.[3] Comandantes militares y funcionarios realistas evidenciaron a veces poca comprensión por las fibras íntimas de la espiritualidad novohispana. William B. Taylor escribe que "un iconoclasmo ocasional dramático de gobernadores realistas de distrito durante la guerra de Independencia contribuyó a un nuevo clima de provocación".[4]

La eclosión de las diversas aristas del tema de la soberanía en 1812, 1814 y 1820-1821, así como la confusión gubernamental generalizada, contribuyeron a la "escisión de... entendidos" en relación a los nexos Iglesia-Estado, o religión y política, así como los vínculos entre fe y vivencia religiosa/devocional, o religión y ética.[5] Pero la creciente dificultad no desvió la determinación de sostener la unión de lo cívico y lo sacramental, misma que fue proyectada en el Plan de Iguala de 1821 y la constitución republicana de 1824. Había tensiones, hubo roces notables, pero siguió imperando la tensión de compromiso y no la abrogación de éste. Los años veinte y treinta del siglo XIX heredaron, no inventaron, la incomodidad, las contradicciones y la convicción de inevitabilidad y urgencia en estas relaciones entre Iglesia y Estado. Pero sí agregaron nuevos giros en

---

[3] Al respecto véanse Connaughton y Taylor, "Vías", 2007, pp. 203-210; Taylor, "Virgen", 2007, pp. 213-238; y Connaughton, "Mudanzas", 2007, pp. 241-268. La cita es de Connaughton, "Mudanzas", 2007, p. 258.

[4] Taylor, "Santuarios", 2010.

[5] Connaughton, "Mudanzas", 2007, p. 252.

materia de la soberanía popular. Y a la ya centenaria pero pujante ciencia de la economía política, le agregaron nuevos retos dentro de un proceso internacional caracterizado por competencias, cotejo mutuo de experiencias, el interés por procesos socioeconómicos más ágiles y orientados al crecimiento, así como la búsqueda de libertades y garantías humanas acordes con las decantadas luces de la razón que brillaban con más intensidad desde el siglo XVIII.[6]

El siglo XIX vería nacer sólo paulatinamente un nuevo concepto de gobernabilidad que prescindiría de la confesionalidad en sus esfuerzos por regir la sociedad. Parecía, para algunos, que tal paso dejaría a la sociedad sin ancla segura y rumbo preciso en su marcha. Desprender al Estado de verdades absolutas parecía un camino peligroso, propicio para la agitación de las pasiones y el ensanchamiento de los egos particulares, en desmedro del bien común de la sociedad. ¿Qué legitimidad tendrían gobiernos que carecían de una base ético-religiosa clara y firme, una misión trascendente? ¿Qué vínculos podían mantener los miembros de una sociedad que no compartían las mismas creencias y los valores derivados de ellas? ¿Qué peso podía tener la opinión de cada quien sobre los artículos de la fe y su implementación en la vida diaria, si el papel del clero durante siglos había sido definir unos y otra mediante la prédica y su labor pastoral?

Tales cuestionamientos inclinaron a muchos no a separar Iglesia y Estado, sino a modificar paulatinamente la relación entre ambos. Si la economía política, el crecimiento de la economía y la libertad de los miembros de la sociedad parecían exigir una crítica de muchas prácticas políti-

---

[6] Connaughton, "Transiciones", 2008, pp. 447-466; Portillo Valdés, "Estudio", 2008, pp. VII-XL; Connaughton, "Religiosidad", 2008, pp. 69-83; Connaughton, "Ruptura", 2007, pp. 27-55.

cas, socioeconómicas y religiosas, la prudencia y la moderación sugerían que había muchos modos de compatibilizar las verdades incuestionables de la fe con prácticas y comportamientos modificados, iluminados por nuevos principios para la vida pública más racionales y acordes con la nueva época. Las décadas posteriores a la consumación de la independencia, en 1821, reflejan esta disposición de reformismo contenido. El compromiso de adecuarse a lo nuevo sin alterar las bases socio-religiosas fundamentales del Estado arrojó la tensión característica de la época, que perpetuaba a la vez que profundizaba los roces tan notables en la época borbónica. Nuevamente, con otra vuelta de tuerca, era la tensión de compromiso, una determinación de congeniar los intereses dispares bajo el amparo de la confesionalidad de los gobiernos del Estado.

Los vaivenes, la frecuente ineficacia y el desgaste de esta orientación a la vez resultaron de y provocaron conflictos intensos sobre los rumbos más adecuados para el futuro. Hasta durante la guerra entre México y Estados Unidos prevaleció el criterio de que era preferible sufrir la tensión de compromiso, salida finalmente de querer ajustar o reformar la relación Iglesia-Estado/religión-sociedad contenida dentro del Estado confesional, a las alternativas de oponerse a las adecuaciones de época o radicalizarse ante las exigencias de cambio. Las voces que se expresaban a la derecha o la izquierda de este compromiso generaban llamadas que no se atendían, y sus personeros incluso se castigaban. Cuando el anciano obispo de Sonora agudizó su postura contraria a este compromiso en 1824, año en que se hermanaban soberanía popular, republicanismo federal y confesionalidad católica, la gritería se generalizó en su contra y la jerarquía eclesiástica no defendió los planteamientos del prelado sonorense. Cuando la encíclica papal contraria a la independencia llegó a México en 1825, el clero y la sociedad católica cerraron filas a tan equivocada y mal informada postura de la

Santa Sede. Al darse conatos de rebelión contra la república por frailes diversos a partir de 1826, las autoridades eclesiásticas avalaron con su silencio o anuencia el castigo a los culpables, incluso con la pena capital. En correspondencia, ni con la constitución de Cádiz de 1812, ni la de Apatzingán de 1814, o las posteriores de 1824, 1836 o 1843 –hasta 1857– se logró consensar una declaración de tolerancia religiosa, ni mucho menos de libertad de cultos.

En el famoso constituyente de 1856, que produjo la constitución de 1857, los miembros primordialmente liberales del congreso se dividieron entre sí, a tal grado que el artículo 15, mediante el cual se pretendía introducir la libertad de cultos, fue desechado.[7] Al no declarar la confesionalidad del Estado, se podía entender cuando más que procedía la tolerancia religiosa en la práctica y la suspensión –si no la total superación– de la tensión de compromiso de aunar reformismo y catolicidad. Mas la correspondencia de varios obispos con el presidente Ignacio Comonfort, así como las negociaciones entre representantes eclesiásticos y gubernamentales hasta finales de 1857, sugieren que pese a la tensión, la moderación sostenía el compromiso de negociar las diferencias. Sin embargo, el 17 de diciembre con el golpe contra el gobierno de Comonfort, en el cual el mismo presidente fue cómplice, introdujo una situación radicalmente diferente. Desbocó el país a una guerra civil de inauditas proporciones por su longitud y ferocidad, y culminó en la separación de Iglesia y Estado, misma que había sido largamente resistida, declarada incluso imposible y contraria a los intereses históricos de la nación mexicana.[8]

---

[7] "No había conservadores en el Congreso", al decir de Scholes, *Política*, 1972, p. 28, nota 16.

[8] Zarco, *Historia*, 1956; Connaughton, "1856-1857", 2008, pp. 395-464.

Primero Benito Juárez y su gobierno constitucionalista en Veracruz en 1859-1860, y luego el emperador Maximiliano al fracasar sus negociaciones con el Vaticano y avalar los decretos de Juárez en 1865, decidieron que el compromiso de gobernabilidad requiriría de una separación de la Iglesia y el Estado y el fin de una política de contemporización y negociación de pareceres a menudo encontrados que habían caracterizado a la España borbónica, primero, y México en las primeras décadas de su vida independiente.[9]

Fase 1834-1852.
La influencia espiritual de una "fuerza eléctrica"

México, entre 1834, año en que cayó el régimen del vicepresidente Valentín Gómez Farías, y 1848, cuando se firmó el oneroso Tratado de Guadalupe Hidalgo con Estados Unidos, fue el país de crecientes decepciones para sus pensadores políticos. Según Bernardo Couto, escribiendo en 1836, la política mexicana se volvió a mediados de los años treinta una cacofonía de voces heterogéneas en la cual el único punto de unión era el repudio al gobierno de Gómez Farías pero "cada [...] [grupo de opositores] tenía su proyecto particular". La opción centralista era abanderada por Manuel Sánchez de Tagle, pero el presidente Antonio López de Santa Anna había logrado atraerse al "partido eclesiástico y militar" para frenarla en la medida de lo posible. Couto contemplaba un camino difícil a futuro y llamaba el porvenir del país "borrascoso", pronóstico complicado aún más por una marcada carencia de recursos económicos. Pero en medio de condiciones tan terribles, Couto tenía la compostura

---

[9] Galeana de Valadés, *Relaciones*, 1991.

suficiente para pedir al doctor Mora el envío de dos obras sobre el buen gobierno civil y eclesiástico, la moral y la vida cristiana ejemplar.[10] La república, federal o central, no se pensaba al lado de la Iglesia y la religión.

El mismo Couto avisaba al doctor Mora en 1840 que la constitución de 1836 era "cada día [...] más impracticable y más viciosa" y se asomaba "el porvenir más envuelto en tinieblas" por la aspereza de los conflictos de clases y personas.[11] Asimismo José María Gutiérrez Estrada se comunicaba con el doctor Mora ese mismo año para calificar al sistema de gobierno del país como una "desarreglada máquina" y señalar el peligro de caer en un orden "puramente militar".[12]

Captaba el visitante extranjero Brantz Mayer a principios de la década de 1840 que la expresión de moda se refería a la "regeneración de la República", acotada a un "nuevo esquema de regeneración nacional que recientemente ha comenzado a llevarse a la práctica".[13] Compatible con este impulso de renovación, el gobierno de la Ciudad de México subsidiaba escuelas

---

[10] Carta de Bernardo Couto a José María Luis Mora, el 6 de febrero de 1836 y Carta de Bernardo Couto a José María Luis Mora, el 3 de agosto de 1836, en "Papeles inéditos y obras selectas del Doctor Mora. Cartas íntimas que durante los años de 1836 hasta 1850 le dirigieron los Sres. Arango y Escandón, Couto, Gómez Farías, Gutiérrez de Estrada, Lacunza, Ocampo, Peña y Peña, Quintana Roo, Etc.", en García, *Documentos,* 1975, pp. 525-528. Es en la segunda de estas cartas que Couto le pide al doctor Mora el envío de los *Siete Tratados* de Juan de Mariana y la *Vida de Erasmo* de Jean Lévesque de Burigny.

[11] Carta de Bernardo Couto a José María Luis Mora, el 18 de marzo de 1840 y Carta de Bernardo Couto a José María Luis Mora, el 17 de mayo de 1836, en García, *Documentos,* 1975, pp. 536-538.

[12] Carta de José María Gutiérrez Estrada a José María Luis Mora el 4 de julio de 1840, en *ibid.*, pp. 539-540. Véase también Carta de José María Gutiérrez Estrada a José María Luis Mora el 3 de junio de 1843, en *ibid.*, pp. 541-543, donde confirma los juicios expresados en 1840.

[13] Mayer, *México*, 1953, pp. 357 y 393.

paralelas para niños y niñas en cada una de las parroquias citadinas. "En tales establecimientos se enseña gratis a los niños a leer, escribir y contar, y se les instruye además en el catecismo así *político* como religioso".[14] También el gobierno de la nación mantenía subsidios para las diócesis pobres de Sonora y Yucatán y para diversas misiones. Desde luego entre los funcionarios de palacio nacional se contrataba a un capellán católico y los gastos gubernamentales cubrían una cuota especial para la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe.[15] Pero Mayer notaba que no se trataba simplemente de una promoción gubernamental de la religión. El pueblo era inmensamente sensible a toda cuestión espiritual y cualquier movimiento en el régimen establecido que unía lo temporal y lo espiritual indisolublemente.

A los hombres de gobierno, aún en medio del impulso de regeneración, daba miedo tocar lo relativo a la Iglesia. Pues:

> [c]oncedían la existencia de abusos en la corporación; admitían que muchos de sus miembros eran corrompidos, perezosos, ignorantes y viciosos; y que disfrutaba de pingües emolumentos, los cuales corrían por un solo y estrecho cauce, cuando, distribuídos en canales, fecundarían la tierra reseca y mejorarían la situación de las clases menesterosas. Pero la propiedad era cosa sacra y la prescripción su apoyo. La religión era lo tradicional, y quien atacaba a la una, tenía necesariamente que arremeter contra el otro. Por eso, aun los patriotas que por lo común no se dejaban dominar por temores nerviosos, sentíanse apabullados al primer fruncir de cejas de la indignación sacerdotal, y temblaban por su propia suerte en un conflicto entre el poder temporal y esa tre-

---

[14] *Ibid.*, p. 393.
[15] *Ibid.*, pp. 417-418.

> menda influencia espiritual que latía como fuerza eléctrica en los corazones del pueblo, pronta a estallar, al más ligero impulso, en chispa que se convertiría en llama asoladora.[16]

Por los méritos históricos del clero y su continuada defensa de causas de justicia popular y beneficencia para el pueblo, "[c]redo, sacerdocio, iglesia y rentas eclesiásticas, todo parecía uno e indivisible en las ideas del pueblo; y el clero, a su vez, se puso celoso y vigilante del poder que le había creado este mismo afecto".[17] Mayer notaba cierto alejamiento de las "clases superiores" del país tanto de la Iglesia como del ejército, pero observaba una tendencia de estas dos instituciones a apoyarse mutuamente. El gobierno iba "poco a poco echando mano de las entradas eclesiásticas" por simple necesidad.[18] Pero no había grupo o clase social que marcara un contrapeso al "influjo de la Iglesia y el Ejército". Juntos constituían una "doble dominación [...] [marcada por] el incesante redoble de tambores y tañer de campanas, que de la mañana hasta la medianoche están a uno moliendo las orejas, y que apaga el ruido de la industria y el comercio".[19] Se trataba según el viajero extranjero de una "aristocracia de las armas y del poder espiritual" en que "la Iglesia se inclina a favor de ese poderoso sostén que le protege sus propiedades y sus órdenes religiosas".[20]

Pero los problemas del país eran aún más agudos de lo que describía Mayer. En la víspera de la guerra con Estados Unidos el endeudamiento del país era cada vez peor y el costo de la deuda creciente, pero no había respuesta gubernamental al proble-

---

[16] *Ibid.*, pp. 423.
[17] *Ibid.*, pp. 423-424.
[18] *Ibid.*, pp. 425-426.
[19] *Ibid.*, p. 446.
[20] *Ibid.*, p. 448.

ma.[21] Francisco Fagoaga lamentaba al doctor José María Luis Mora que México era "el país del desorden en todo". Agregaba que "Todo se resiente de la falta de plan y no hay esperanza para este país". Los políticos se dedicaban a robar pero no construían nada a cambio y en consecuencia no se lograba ningún progreso.[22] Valentín Gómez Farías se permitió denunciar el envilecimiento que se derivaba de la dictadura de Santa Anna y la pusilanimidad de las personas hasta al más alto nivel, asegurando que la "aristocracia sacerdotal está degradada, la militar también", mientras que la amenaza procedente de Estados Unidos iba en aumento.[23] Para fines de 1844, Mora era informado por Fagoaga que "la opinión es universal contra el barullo que se llama gobierno".[24]

Al mediar 1845, Gómez Farías denunciaba al "partido tenaz de retrogradación, que por allá [en Francia] llaman *clerical*" como una de las causas de los problemas del país.[25] Pero la política no mejoró y un año después Bernardo Couto, antiguo discípulo del doctor Mora, lamentaba el "tormento que causa la vista de este país".[26] Para finales de 1846 el deterioro político sólo había avanzado. Ni el intento de una monarquía bajo Mariano Paredes ni el regreso a la constitución federalista de 1824 bajo Mariano Salas habían dado lugar a ningún

---

[21] Tenenbaum, *México*, 1985, pp. 66-99, 199-209.

[22] Carta de Francisco Fagoaga a José María Luis Mora el 30 de marzo de 1844, en García, *Documentos,* 1975, pp. 543-545.

[23] Carta de Valentín Gómez Farías a José María Luis Mora el 23 de abril de 1844, en *ibid.*, pp. 545-547.

[24] Carta de Francisco Fagoaga a José María Luis Mora el 29 de noviembre de 1844, en *ibid.*, p. 547.

[25] Carta de Valentín Gómez Farías a José María Luis Mora el 24 de julio de 1845, en *ibid.*, pp. 548-549.

[26] Carta de Bernardo Couto a José María Luis Mora el 29 de julio de 1846, en *ibid.*, p. 551.

optimismo. Alejandro Arango señalaba al elegirse Antonio López de Santa Anna presidente y Valentín Gómez Farías vicepresidente que "el desorden, la desconfianza y la desmoralización van como siempre en progreso". Pero veía un augurio de progreso en materia de Iglesia y Estado, con el nombramiento al ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos de Jesús Ortiz, cura del Sagrario de Guadalajara y connotada figura eclesiástica por su esfuerzo de hacer converger el liberalismo y el catolicismo y llamar a la población a combatir contra Estados Unidos.[27]

Se habían dado múltiples esfuerzos al acercarse la guerra entre México y Estados Unidos por aunar las voluntades de la jerarquía eclesiástica y el gobierno nacional y, mediante diversos mecanismos financieros, poner recursos eclesiásticos al servicio de la administración pública y la preparación bélica. El éxito había sido parcial y los dineros aportados fueron sustanciales pero notablemente insuficientes.[28] En consecuencia, el 11 de enero de 1847 el nuevo gobierno del vicepresidente Valentín Gómez Farías promovió un intento por hipotecar y vender bienes del clero para que el gobierno se hiciera de 15 000 000 pesos para librar la guerra. Mas al decir de Antonio Haro pese al carácter urgente y necesario de la medida se había hecho con "poco tino", produciendo "una anarquía furiosa" y un "desconcierto

---

[27] Carta de Alejandro Arango y Escandón a José María Luis Mora en diciembre (sin fecha) de 1846, en *ibid*., pp. 556-558. Jesús Ortiz, *Discurso que pronunció en esta capital Don... el día 4 de octubre de 1846, en recuerdo de la entrada triunfante que hizo en México el Ejército Trigarante el 27 de septiembre de 1821*, Guadalajara, Imprenta del gobierno, 1846; y su *Única contestación que se ha propuesto dar el autor del discurso del cuatro de octubre a sus impugnadores*, Guadalajara, Imprenta de J. Manuel Brambila, 1846; Connaughton, *Dimensiones*, 2001, pp. 151-153.

[28] Tenenbaum, *México*, 1985; Connaughton, "Agio", 1998, pp. 263-285.

[...] universal".[29] Explicaba Alejandro Arango poco después que "No hay persona de mediano sentido que no desee y juzgue necesaria la reforma de esta clase [el clero]", pero en lo personal objetaba "la manía que le ha dominado [a Gómez Farías] de atacar y humillar al clero, cuya influencia es grande en nuestra sociedad, y que han tenido la fortuna, además, de contar frecuentemente con la injusticia de sus adversarios".[30]

El panorama era no sólo deprimente sino altamente contradictorio. Para mediados de 1848, al desocupar las tropas de Estados Unidos la capital de la república y luego el país, Luis de la Rosa escribía al doctor Mora para informarle de un dividido voto en el senado que arrojó la aprobación de una misión especial a Roma, en que un enviado extraordinario –Ignacio Valdivielso– pediría a la Santa Sede "la supresión de la mayor parte de los Conventos de Regulares, y la aplicación de sus bienes y de algunas capellanías al pago de la deuda [nacional]".[31] Lamentablemente, este nuevo intento de llevar las tensiones y las contradicciones a un punto de compromiso, ahora con la intervención vaticana, tampoco arrojó los resultados esperados.[32]

De la Rosa escribía con cierto tono de optimismo, pero el mismo día de su carta Bernardo Couto comunicaba un mensaje muy diferente al doctor Mora en donde deploraba "nuestras viciosas instituciones y nuestros inveterados vicios" pese a una paz endeble después de "38 años de continua agitación". Couto se sentía aún más desconcertado por las noticias de la revolución en

---

[29] Carta de Antonio Haro y Tamariz a José María Luis Mora el 27 de enero de 1847, en García, *Documentos,* 1975, pp. 559-560.

[30] Carta de Alejandro Arango y Escandón a José María Luis Mora el 25 de abril de 1847, en *ibid*., pp. 562-565.

[31] Luis de la Rosa a José María Luis Mora el 12 de agosto de 1848, en *ibid*., pp. 574-575.

[32] Alcalá Alvarado, "Proyecto", 1983, pp. 371-387, especialmente pp. 382-387.

Europa: "El mundo me parece que se ha desencajado de su lugar, y no sé cuál sea sobre la tierra la mano fuerte que pueda volver a colocarlo en él. Los Gobiernos no son nada para contener este torrente". Sólo la Providencia podía dar solución al "profundo extravío que han sufrido las ideas morales en el mundo de cierto tiempo a acá".[33] Francisco Fagoaga compartía la preocupación de Couto, al ver el gobierno asediado por santannistas y puros, llamando a estos últimos "nuestros socialistas". Parecía que México encaraba una larga lucha con su vecino del norte, pero Fagoaga expresaba que "No sé cómo hemos de escapar de los Estados Unidos que caminan en vapor, mientras nosotros vamos en tortuga". La situación en Europa sólo complicaba todo, ya que auguraba un periodo de agudos trastornos sociales. Según Fagoaga: "Cuando los pueblos no se contienen por un principio religioso y el respeto a las clases superiores, y aspiran a participar o tener los bienes de los ricos, no cederán el campo con mucha facilidad".[34] El vuelco de las condiciones políticas de Europa parecía estrechar el margen para efectuar cambios de que gozaba –de por sí muy limitadamente– la clase política mexicana.

Los sucesos en Europa influían los hechos y los imaginarios políticos mexicanos. Según Mariano Otero, la reacción monarquista que algunos pretendían en México no era posible por la caída de la monarquía francesa ese año, pero apenas meses después M. J. de Lizardi observaba asombrado cómo se abría paso Luis Napoleón en las nuevas circunstancias de Francia.[35] Al mis-

---

[33] Bernardo Couto a José María Luis Mora el 12 de agosto de 1848, en García, *Documentos,* 1975, pp. 575-576.

[34] Francisco Fagoaga a José María Luis Mora el 12 de octubre de 1848, en *ibid.*, pp. 578-579.

[35] Mariano Otero a José María Luis Mora el 14 de octubre de 1848, en *ibid.*, pp. 579-581; M.J. de Lizardi a José María Luis Mora el 12 de enero de 1849, en *ibid.*, pp. 586-587.

mo tiempo, Mariano Otero notaba el peligro de un nuevo gobierno del general Santa Anna, las tendencias monarquistas que proyectaba el periodismo "ultra-servil" de *El Universal* y la oposición del clero a la política de tolerancia religiosa para la colonización de la frontera norte.[36] Otero se manifestaba acongojado por "la acogida que ha tenido *El Universal*, órgano de ideas todavía más retrógradas y absolutistas" que *El Tiempo* de 1846.[37] Ante tales fuerzas encontradas, Bernardo Couto aseguraba que "cada día se acumulan más combustibles para un grande incendio". Entreveía una próxima disolución nacional como la experimentada por Guatemala a comienzos de los años cuarenta, acompañada por una guerra de castas.[38]

Valentín Gómez Farías informaba al doctor Mora que santannistas y monarquistas querían acabar con la república federal. Algunos puros y moderados reclamaban "reformas radicales" sin voluntad de implementarlas, mientras el gobierno luchaba por conservar la situación y había un proyecto de desmembrar parte de la república existente para crear otra. En su visión, la mayoría del clero apoyaba a santannistas y monarquistas. El cónsul británico Erwin M. Mackintosh, notorio agiotista, apoyaba a Santa Anna.[39] Para fines de año, José María Lacunza, descartando la posibilidad de una monarquía en el país, parecía dejar abierta la posibilidad alterna –que le

---

[36] Mariano Otero a José María Luis Mora el 12 de febrero de 1849, en *ibid.*, pp. 587-589.

[37] Mariano Otero a José María Luis Mora el 13 de mayo de 1849, en *ibid.*, pp. 589-591.

[38] Bernardo Couto a José María Luis Mora el 14 de mayo de 1849, en *ibid.*, pp. 592-593. Sobre la dinámica de Guatemala, véase Woodward, *Rafael Carrera*,1993.

[39] Valentín Gómez Farías a José María Luis Mora el 9 de junio de 1849, en García, *Documentos,* 1975, pp. 593-594.

disgustaba– de un nuevo gobierno de Santa Anna.[40] El 12 de abril de 1850 Melchor Ocampo, fungiendo de ministro de Estado y del Despacho de Hacienda, añadía un nuevo elemento al avisar la debilidad del gobierno de la república debido a que "ya no habrá millones de indemnización", pues el dinero entregado por Estados Unidos por el Tratado de Guadalupe Hidalgo estaba llegando a su fin.[41]

Fase 1853-1855. Dictadura de Santa Anna

Es indispensable, aunque sea de la manera más somera, referirnos a la última dictadura de Santa Anna, el Napoleón III mexicano, de 1853 a 1855. Es claro que problematizó enormemente las posiblidades de seguir sosteniendo el compromiso de aunar religión y reforma en las relaciones de la Iglesia y el Estado. Si de 1834 a principios de la década de 1850 había habido un coqueteo reiterado entre Santa Anna y la jerarquía eclesiástica, y una inclinación del ejército y la Iglesia a brindarse ayuda mutua, nunca se había dado una situación tan delicada como la de México después de la guerra con su vecino del norte. Con algunos intereses norteamericanos orientados a una nueva ampliación territorial a costillas de México, la deuda nacional en cifras astronómicas, el agotamiento de la indemnización que Estados Unidos había pagado acorde con el Tratado de Guadalupe Hidalgo, y los muchos elementos de inestabilidad económica, política y social en el país, la situación era verdaderamente crítica. Pero después del lanzamiento

---

[40] José María Lacunza a José María Luis Mora el 12 de noviembre de 1849, en *ibid.*, pp. 594-596.

[41] Melchor Ocampo, Ministro de Estado y del Despacho de Hacienda, a José María Luis Mora, en *ibid.*, pp. 597-598.

del nuevo gobierno de Santa Anna, con su novel Ministerio de Fomento bajo la dirección de Lucas Alamán, Hacienda en manos de Antonio Haro, quien se orientaba a una desamortización eclesiástica y una lucha contra el agio, y José María Tornel en la cartera de Guerra, en ocho meses Santa Anna se quedó solo por las muertes primero de Alamán y luego de Tornel, y por diferencias de fondo político con Haro.[42]

Los derroches de la presidencia de Santa Anna, quien se hizo proclamar Su Alteza Serenísima, sus actos de despotismo, y su carencia de una política para solventar los muchos problemas nacionales, comprometieron no sólo los intereses de México, sino dejaron muy mal parada a la jerarquía eclesiástica que había colaborado con él. El obispo Clemente de Jesús Munguía, quien había servido en el Consejo de Gobierno, pidió licencia poco después de la muerte de Alamán en junio de 1853.[43] Otros eclesiásticos se alejaron o se deslindaron del gobierno. Pero cierto estigma quedó. Francisco Zarco daba a entender en 1855 que las posibilidades de una alianza entre los liberales y el clero habían terminado. Refiriéndose cáusticamente a la tiranía de Santa Anna, Zarco asentaba que "No queremos que se mezclen en cuestiones políticas [los obispos], ni que emitan opiniones favorables o contrarias al gobierno". Veía ya la necesidad de una total separación.[44] Aunque algunos miembros del clero apoyaron la lucha contra la dictadura, celebraron el triunfo del Plan de Ayutla, y ofrecieron palabras de apoyo al nuevo gobierno, su sinceridad pudo cuestionarse y su compromiso real dudarse.

---

[42] Bazant, *Antonio Haro*, 1985.

[43] Mijangos y González, "Vías", 2006, pp. 151-221, especialmente pp. 207-209.

[44] Zarco, *Obras*, 1989, t. VII, pp. 42-49.

Los años de relativa estabilidad en las relaciones Iglesia-Estado de 1834 a 1850 no habían sido años de prosperidad nacional sino de creciente tensión y frustración en cuanto a los derroteros del país. Parecían revelar más que nada la creciente ineficacia de la mancuerna Iglesia-Estado, que cimentaba la de religión-sociedad. La guerra con Estados Unidos y la triste situación nacional en la posguerra, con gobiernos nacionales débiles percibidos como inefectivos, agigantaron la inconformidad. Como lo expresó Alejandro Arango, todos estaban de acuerdo en un ajuste de la situación; la única discusión giraba en torno al modo preciso de efectuarlo.

El escándalo de la última dictadura de Santa Anna fue no sólo su despotismo y su agotamiento de los últimos recursos fiscales del país así como su venta de la Mesilla, sino el contubernio que logró con el clero. En 1856 Isidoro Olvera insistiría que "la inicua tiranía de Santa-Anna, con todos sus crímenes, no arrancó un reproche al clero mexicano, ni hubo aquí un solo príncipe de la Iglesia que se atreviera a recordar al dictador sus deberes de hombre".[45]

En este contexto, el gobierno emanado del Plan de Ayutla y el exitoso derrocamiento de la dictadura del general Antonio López de Santa Anna evidenció la confrontación de las dos posturas planteadas inicialmente en este ensayo: la continuación de la tensión de compromiso o el nuevo compromiso de gobernabilidad fundado en la separación de Iglesia y Estado. No habían llegado aún los generales Juan Álvarez e Ignacio Comonfort a la Ciudad de México, sino se habían detenido en Cuernavaca, cuando la dimisión de Melchor Ocampo del Ministerio de Relaciones ocasionó un escándalo. Se sospechaba simultáneamente de "una deferencia [...] incomprensible" otorgada al clero y al

---

[45] Zarco, *Historia*, 1956, p. 644.

ejército y una "relación secreta entre [Antonio] Haro [y Tamariz] y Comonfort". Haro era temido por sus antiguos nexos con Santa Anna y sus inclinaciones conservadoras. Pese a todo, la confianza en Comonfort se comparó con "las exigencias de algunos hombres fosfóricos", en aparente alusión a las veleidades de los puros.[46]

No es claro que Comonfort estuviera en tratos con Haro, pero pudo haberle prometido alguna consideración en las conferencias de Lagos (16 septiembre de 1855) realizadas como parte del ascendiente de Álvarez y Comonfort frente a sus competidores.[47] Lo que sí es claro es el rechazo casi inmediato que sentían muchos de los políticos que apoyaban a Comonfort de su aliado Juan Álvarez y la mayoría del gabinete que había formado. Los liberales moderados estaban seguros que ellos eran los llamados a enderezar la situación y hallar la fórmula precisa de ajuste en las relaciones político-eclesiásticas. Deseaban mantener el compromiso de aunar reformas y religión y se disponían a aguantar la tensión de ese compromiso. Los puros, en cambio, veían en semejante pretensión un utopismo alejado de la realidad, evidenciado por el largo estancamiento de la república, la indisposición del clero a aceptar el liberalismo y avenirse a los cambios, y sus repetidas colaboraciones con gobiernos despóticos y contrarios a la renovación, el último de los cuales cayó con Santa Anna. Esta convicción hizo que los puros favorecieran el fin del compromiso fundamental de la vida nacional hasta 1856. Se orientaban a la libertad de cultos y la clara separación de la Iglesia y el Estado, con autoridad

---

[46] Carta reservada de Juan de Dios Arias a Manuel Doblado, 29 de octubre de 1855, "Los gobiernos de Álvarez y Comonfort según el archivo del General Doblado", García, *Documentos,* 1974, pp. 397-399.

[47] Bazant, *Antonio Haro*, 1985.

mayor otorgada a éste como el representante de la nación. Los moderados se alarmaron.

Manuel Siliceo denunciaba el 7 de noviembre de 1855 "los disparates de D. Juan (Álvarez) y su camarilla".[48] Rafael Martínez de la Torre oponía la necesidad de "garantías a las clases poderosas de nuestra sociedad, pero con las reformas indispensables" a las pretensiones de los "liberales sin tino, que, bajo el nombre de reformas, quieren el aniquilamiento de cuanto existe". Temía porque "los elementos de escisión [...] son ya tan poderosos".[49] El ministro de Guerra, Lorenzo M. Ceballos, anotaba que entre los complots denunciados contra el gobierno se mencionaba un "pronunciamiento de religión[,] fueros y Comonfort".[50] Más probable, sin embargo, parecía una mancuerna del "partido liberal sensato" contra la "pacotilla que rodea a D. Juan (Álvarez)", situación que peligraba si la presencia de Comonfort en el gabinete de puros lo llegara a desacreditar.[51]

El general Luis Ghilardi compartía este criterio y veía la necesidad urgente de "quitar el poder al Sr. Álvarez y dárselo al Sr. Comonfort". Lo mejor era que quedara "abatida la facción que por sus exageraciones desconceptúe la causa de la libertad y ha hecho que nunca haya podido consolidar el país". El cambio acabaría con la oposición conservadora, pese a que habría que

---

[48] Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, 7 de noviembre de 1855, en García, *Documentos,* 1974, pp. 400-401.

[49] Carta de Rafael Martínez de la Torre a Manuel Doblado, 7 de noviembre de 1855, en *ibid.*, pp. 401-402.

[50] Carta de Lorenzo M. Ceballos, Ministro de Estado y del Despacho de Guerra y Marina, a Manuel Doblado, el 10 de noviembre de 1855, en *ibid.*, pp. 405-406.

[51] Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, el 14 de noviembre de 1856, en *ibid.*, pp. 409-411; Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, el 17 de noviembre de 1856, en *ibid.*, pp. 412-414; Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, el 17 de noviembre de 1856, en *ibid.*, pp. 414-415.

arrebatar el poder al partido puro que haría "todos los esfuerzos posibles para que no se le escape de las manos".[52]

Según Manuel Siliceo, el gobierno de los puros no podría sostenerse así que había que colocar el poder en manos de los "liberales de progreso sólido, bien entendido y ordenado", si bien le preocupaba que la Guardia Nacional en el Distrito Federal fuera "enteramente de los *puros*". En caso de que Comonfort se viera "envuelto en la ruina de esos locos", Siliceo esperaba que el gobernador Manuel Doblado de Guanajuato tomara el liderazgo de la revolución. La sensatez en el cambio ayudaría a evitar una alianza entre el clero y el ejército que pondría en jaque la evolución pacífica del país.[53] Ante un panorama tan preocupante, Antonio Acevedo, representante del gobernador Doblado en la Ciudad de México, sugería la posibilidad de una alianza entre el general Féliz Zuloaga, los moderados y Doblado para restar el poder al general Álvarez y contener el creciente descontento en el ejército.[54]

Las protestas de los obispos de Michoacán y Puebla y del arzobispo de México en contra de la ley Juárez (25 de noviembre de 1855), sólo pudieron alimentar esta fuerte corriente de disgusto.[55] Para el 8 de diciembre se reportaba la dimisión del gabinete en pleno y la sustitución de Comonfort por Álvarez en la presidencia. Parecía que se había acabado el "reinado de los puros".[56]

---

[52] Documento incompleto de Luis Ghilardi, el 18 de noviembre de 1855, del Archivo Gral. I. Comonfort (Colección García, Universidad de Texas-Austin), reproducido en Hernández Rodríguez, *Ignacio Comonfort*, 1967, pp. 147-151.

[53] Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, el 24 de noviembre de 1856, en García, *Documentos,* 1974, pp. 421-422.

[54] Carta reservada de Antonio Acevedo a Manuel Doblado, el 29 de noviembre de 1855, en *ibid.*, pp. 424-425.

[55] Carta del Obispo Clemente de Jesús Munguía a Manuel Doblado, el 5 de diciembre de 1855, en *ibid.*, pp. 439-440.

[56] Carta de Rafael Martínez de la Torre a Manuel Doblado, el 8 diciembre

Pero en realidad poco se había aclarado. La Iglesia no se mostró inmediatamente entusiasta y el obispo Munguía de Michoacán, si bien se manifestó complacido con el cambio, no ofreció ningún apoyo económico al nuevo gobierno.[57] Manuel Siliceo reconocía que estaba pendiente la construcción de "un régimen prudentemente liberal" mientras el gobierno general se hallaba débil frente a los estados y el ejército, así como un clero todavía privilegiado que tutelaba al gobierno, obstruía el cambio e imponía "sus constantes tendencias al *statu quo*, que son las mismas del partido conservador".[58]

La caída de los puros en diciembre de 1855 facilitó el aplacamiento de los movimientos conservadores, especialmente después de la derrota de la rebelión de "religión y fueros en Puebla". Así debían avanzar las "sanas ideas de libertad bien entendida y progreso gradual y posible".[59] Una nota favorable fue que el cambio de gobierno, si bien no parecía haber satisfecho al obispo Munguía, le dio mucho gusto al obispo Pedro Barajas de San Luis Potosí. En una carta a Manuel Doblado del 13 de diciembre, Barajas aplaudía las ideas de "libertad y orden [...] sin adoptar ninguna de las exageraciones de los partidos". Barajas esperaba que la Divina Providencia uniera a Doblado al nuevo gobierno de Comonfort para que "el plan de Ayutla [...] [diera] los resultados felices que todos deseamos". El obispo consideraba viable ahora concertar un gobierno de

---

de 1855, en *ibid.*, p. 448.

[57] Carta de José María Lozano a Manuel Doblado, el 9 de diciembre de 1855, en *ibid.*, pp. 450-451.

[58] Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, el 22 de diciembre de 1855, en *ibid.*, pp. 455-457.

[59] Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, sin fecha, en *ibid.*, pp. 458-459.

religión y libertad para abatir simultáneamente la tiranía y la demagogia.[60]

Pero si Manuel Siliceo se congratulaba de la remoción de "los locos que tenían asediado a D. Juan (Álvarez)", no faltó quien denunciara un fraude en la transición a un nuevo gobierno moderado bajo Comonfort, porque finalmente la ley Juárez permanecía en vigor como herencia del dominio de los puros en la primera etapa de la revolución.[61] Evidentemente la tensión de compromiso aún estaba en juego. En realidad la situación seguía bien incierta y con distintos derroteros posibles. Mientras Manuel Payno celebraba la instauración de "la libertad sin esas exageraciones y sin ese desorden y tumulto que todo lo destruye y a todo el mundo inquieta", Rafael Martínez de la Torre comentaba días después que los puros "conquist[ab]an en todas partes un triunfo en las elecciones de diputados" al congreso constituyente.[62]

El gobierno, sin embargo, se preocupaba en un primer momento por la derecha y no por la izquierda. Sufriendo de pronunciada debilidad, sospechaba en particular de la conducta del obispo Munguía.[63] Luego, a cuatro meses de haber comenzado su gobierno, el presidente Comonfort aseguraba tener "buenas razones para creer que el Clero trabaj[ab]a en

---

[60] Carta del obispo Pedro Barajas a Manuel Doblado, del 13 de diciembre de 1855, en *ibid.*, pp. 459-460.

[61] Carta de Manuel Siliceo a Manuel Doblado, el 21 de diciembre de 1855, en *ibid.*, pp. 469-470; Carta de autor anónimo a Manuel Doblado, el 22 de diciembre de 1855, en *ibid.*, pp. 470-471.

[62] Carta de Manuel Payno, Secretario del Estado y del Despacho de Hacienda, a Manuel Doblado, el 26 de diciembre de 1855, en *ibid.*, pp. 473-474; carta de Rafael Martínez de la Torre a Manuel Doblado, el 9 de enero de 1856, en *ibid.*, p. 477.

[63] Carta de Mucio Valdovinos a Manuel Doblado, el 19 de enero de 1856, en *ibid.*, p. 478.

una nueva revolución", misma que estallaría en Puebla y en Guanajuato.[64] Y para mayo el ministro de Fomento, Manuel Siliceo, contemplaba que la "situación política vuelve a ser la de octubre y noviembre del año pasado", con los reaccionarios presionando y dividiendo a los liberales, con una abierta escisión en el seno del congreso constituyente. Ya se esperaba una revolución conducida por los puros, quizá bajo la dirección de los hijos de Juan Álvarez, y esta división ya aparecía en lugares como Guadalajara.[65]

El nuevo estatuto de gobierno de la administración de Comonfort pretendía un delicado equilibrio: una dictadura, pero templada con derechos y garantías ciudadanos, responsabilidad ministerial y una omisión cabal del tema de religión, lo que representaba –en palabras de José María Lafragua– "un adelanto, porque hoy nadie puede decir que hay intolerancia en la República, y esto siempre es un paso, y no corto, en el sendero del progreso".[66] Resulta sorprendente que en abono de esta nueva política tanto Manuel Doblado como Manuel Siliceo apoyaran la entrada al gabinete, como ministro de Hacienda, de Miguel Lerdo de Tejada a mediados de 1856. Para dejar bien sentada la pauta marcada, Siliceo apelaba a las "ideas de progreso radical y bien entendido" de su aliado Manuel Doblado para afirmar que "hemos acordado en el Gabinete una ley de desamortización de la propiedad raíz de toda especie de comunidades, corporaciones, etc., etc., con la que se hará indudablemente en el país una verdadera revolución". Pedía a Do-

---

[64] Carta de Ignacio Comonfort a Manuel Doblado, el 26 de abril de 1856, en *ibid.*, pp. 480-481.

[65] Carta de Manuel Siliceo, Ministro de Fomento, a Manuel Doblado, el 24 de mayo de 1856, en *ibid.*, pp. 487-488.

[66] Carta de José María Lafragua a Manuel Doblado, el 3 de junio de 1856, en *ibid.*, pp. 490-492.

blado "conservar quieta a esa gente de bonete" y ofrecía apoyo al gobernador de Guanajuato para popularizar la ley mediante escritos durante los tres o cuatro meses que se calculaban como el tiempo preciso de ejecutar la nueva ley. Pero mientras daba su pleno respaldo a la ley Lerdo, Siliceo seguía denostando a los "locos del Congreso [que] siguen con sus tonterías".[67] El gobernador de Aguascalientes, Jesús Terán, parecía compartir el parecer de Siliceo sobre el Congreso, ya que al día siguiente denunciaba el proyecto de constitución por su falta de "conocimiento del país y de su historia". El gobernador expresaba con disgusto que "Nos han fabricado un bonito vestido sin tomarnos la medida".[68]

El 3 de julio estallaba una rebelión en Guadalajara, pero una vez más se recurrió a la negociación para avenir las partes y reducir las diferencias a una simple tensión de compromiso. El oficial militar Luciano Valdespino escribió inmediatamente al canónigo doctor Juan José Caserta del cabildo eclesiástico de Guadalajara para procurar controlar "la exaltación de aquellos ánimos" y lograr un entendimiento.[69] Pero el tamaño del problema crecía porque la oposición a la administración en el congreso y en estados importantes dificultaba la acción del gobierno, precipitando la renuncia de Manuel Siliceo al ministerio de Fomento, e impidiendo una movilización para controlar la situación de Guadalajara.

---

[67] Carta reservada de Manuel Siliceo, Ministro de Fomento, a Manuel Doblado, el 25 de junio de 1856, en *ibid.*, p. 497.

[68] Carta de Jesús Terán a Manuel Doblado, el 26 de junio de 1856, en *ibid.*, p. 501.

[69] Carta de Luciano Baldespino al General de División y Presidente substituto de la República, Ignacio Comonfort, el 11 de julio de 1856, en *ibid.*, pp. 505-507.

Había noticias de que el doctor Ángel Alonso y Pantiga, deán de la Catedral de Puebla, había dado aviso a los representantes extranjeros en el país que serían nulas las adquisiciones de bienes eclesiásticos que realizaran acorde con la ley Lerdo. El destierro de Pantiga pretendió estabilizar la situación pero no pudo garantizar la solidez del gobierno, pues se rumoraba la renuncia a sus puestos en el gabinete de Ezequiel Montes, Luis de la Rosa y José María Lafragua.[70] Curiosamente, Manuel Siliceo a la vez que daba todo su apoyo al ministro Lerdo de Tejada, a quien le reconocía "muy buena fe", denunciaba, al igual que el gobernador Terán de Aguascalientes, "el proyecto brutal de Constitución formado por [Ponciano] Arriaga y Cía".[71] Siliceo también aplaudía la exitosa negociación de las paces en Guadalajara y denunciaba a los puros en el congreso porque "llevan estos locos dos días de estar discutiendo su célebre artículo 15", que hubiera introducido la libertad de cultos, separando al Estado y la Iglesia y por ende abrogando el estado confesional. Siliceo aludió con disgusto a los debates sobre el artículo que propiciaban una apasionada participación del público en las galerías.[72] Le debió resultar evidente que tal apasionamiento rebasaría las posibilidades de sostener el compromiso de negociar la aveniencia del Estado y la Iglesia en una política de cambios ordenados, plenos de tensión, pero más seguros para la transición consensada que se acostumbraba buscar en estas cuestiones desde el siglo XVIII.

---

[70] Carta de Antonio Aguado a Manuel Doblado, el 16 de julio de 1856, en *ibid.*, pp. 509-510; Carta de Antonio Aguado a Manuel Doblado, el 22 de julio de 1856, en *ibid.*, pp. 511-512.

[71] Carta de Manuel Siliceo, Ministro de Fomento, a Manuel Doblado, el 23 de julio de 1856, en *ibid.*, pp. 514-515.

[72] Carta de Manuel Siliceo, Ministro de Fomento, a Manuel Doblado, el 30 de julio de 1856, en *ibid.*, pp. 517-518.

Fase 1856-1860. Crisis de compromisos: se plantea cortar el nudo gordiano[73]

Como explicaba Francisco Zarco al congreso constituyente de 1856, muchas cosas habían transcurrido en México desde 1846 y la guerra con Estados Unidos. La opinión pública aceptaba la necesidad de cambios que antes no hubieran sido contemplados. La procedencia de la desamortización de los bienes eclesiásticos, todavía fuertemente resistida por los moderados en 1847, fue vista como necesaria por quienes la habían rechazado. Expresaba Zarco que México había profundizado su convicción liberal "en diez años de infortunios y de sufrimientos, en diez años en que ha tenido guerra civil y guerra extranjera, en diez años en que lo han engañado los partidos dominantes y en que ha luchado con la tiranía venciéndola y aniquilándola. En todo ese periodo el progreso ha sido notable, la ilustración se ha difundido, los errores han sido destruidos...".[74]

Pero entre 1856 y 1860 el clima político se modificó aún más y se radicalizó en medio de la guerra civil de 1858 a 1860. En el congreso de 1856 la propuesta defendida con mayor fuerza por los puros era el artículo 15 de la libertad de cultos, entendida ésta como la defensa de la libertad de conciencia. El Estado impediría medida alguna contraria a cualquier culto religioso, pero protegería la religión católica en especial por haber sido ex-

---

[73] Artículo 15: "[Del proyecto, no incluido en la Constitución] No se expedirá en la República ninguna ley, ni orden de autoridad, que prohiba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero, habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el Congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo, ni los derechos de la soberanía nacional." Zarco, *Historia*, 1956, p. 331.

[74] *Ibid*, p. 676.

clusiva del pueblo mexicano, siempre que "no se perjudiquen los intereses del pueblo, ni los derechos de la soberanía nacional".

Resultó imposible aprobar esta separación del Estado y la Iglesia, esta remoción del catolicismo de la definición de la ciudadanía mexicana. La mayoría del congreso prefirió seguir con la tensión de compromiso de aunar religión y reforma, Iglesia y Estado. Sólo una minoría ruidosa y elocuente argumentó que tal procedimiento debilitaba tanto al Estado como a la Iglesia, exponiendo la religión a las veleidades políticas y privando de autonomía a lo civil y a lo religioso.

La despolitización de la religión fue defendida aún por los que se oponían al artículo. Isidoro Olvera argumentaba contra el artículo 15 pero admitía que las preocupaciones habían prestado autoridad al yugo, y la mezcla de religión y servilismo habían cimentado la tiranía.[75] Mariano Arizcorreta sugería que se separara al clero del gobierno para evitar un atentado a la democracia, mientras el gobierno respetara asimismo "la órbita de sus atribuciones" sacerdotales, todo dentro de la "unidad del catolicismo". Ir más lejos conllevaba mayor peligro, porque el culto católico era "el principio regulador del orden y del bien en esta República".[76] En forma similar, Francisco J. Villalobos proponía declarar al clero independiente en sus funciones espirituales pero como funcionarios públicos responsables de sus actos en lo civil ante el gobierno.[77] Incluso Guillermo Prieto aconsejaba que se procediera sin el artículo 15, sólo bajando los aranceles parroquiales para que el pueblo se convenciera "de que no se ataca la religión sino a los intereses".[78]

---

[75] *Ibid.*, p. 349.
[76] *Ibid.*, pp. 591 y 593.
[77] *Ibid.*, p. 482.
[78] *Ibid.*, p. 650.

Los opositores al artículo 15 consideraban de diversas maneras la impracticabilidad o la inoportunidad del artículo, con consideraciones que enraizaban la discusión en las particularidades de México o experiencias negativas en otros países. Olvera aseguraba que el pueblo de México no estaba preparado para la supresión de la confesionalidad del Estado.[79] Prisciliano Díaz González, refiriéndose específicamente a los votos monásticos, exigía el respeto a la voluntad popular "aunque en ella haya algo de error y de preocupación".[80] Marcelino Castañeda defendió el "principio religioso" como insustituible por ser el fundamento de la convivencia pública y privada en México. Alegaba que el congreso corría el peligro de alejarse de la voluntad nacional si sostenía el artículo.[81] El ministro de Relaciones Exteriores, Luis de la Rosa, aseguraba con cautela que "[n]o puede concebirse una nación sin creencias religiosas"; a su entender, la práctica internacional era contraria a una plena apertura en esta materia y favorecería cuando más una religión dominante y una tolerancia gradual.[82] Castañeda señalaba que el Partido Liberal español había recientemente descartado la tolerancia de cultos distintos del católico.[83]

Mariano Arizcorreta ponía como valores prioritarios en México la democracia y la igualdad, más importantes que la libertad de cultos.[84] Vicente López iba aún más lejos, afirmando que "no creo político, ni justo, ni conveniente, aplicar las doctrinas generales, usar del ejemplo de otros países al formar la constitución de México". Asociaba la tolerancia con la discordia y proponía que la prosperidad económica y el ca-

---

[79] *Ibid.*, p. 456.
[80] *Ibid.*, p. 519.
[81] *Ibid.*, p. 549.
[82] *Ibid.*, pp. 477-478.
[83] *Ibid.*, p. 552.
[84] *Ibid.*, pp. 588-589.

tolicismo podían ir al parejo.[85] José María Lafragua sostenía que la labor del legislador era distinta de la del filósofo. Si bien filosóficamente era intachable el principio de la libertad de conciencia, había que ver la cuestión práctica. Tolerancia había en México de parte del pueblo, pero esto cambiaría al introducir la libertad de cultos, pues el problema no sería en las grandes ciudades sino "en Temascaltepec, en Maravatío, en Tehuacán, en un pueblo cualquiera". Se darían atentados contra los inmigrantes, intervenciones diplomáticas y los inconvenientes correspondientes para el país. Los inconformes con el artículo atizarían el fanatismo y la guerra de castas. Se trataba de "una cuestión más bien de conveniencia que de principios" y la ansiada inmigración podría hacerse con católicos si se atendían las carencias del país en materia de caminos y otros servicios públicos.[86]

José Eligio Muñoz sentenciaba que la adopción del artículo era "no solamente... inconveniente y peligrosa, sino [...] contraria a la voluntad nacional" ilustrada en la conmoción de las opiniones y las representaciones enviadas al congreso en contra del artículo.[87] Antonio Aguado pronunciaba que la redacción de la constitución fuera "el retrato [...] del pueblo para quien se forma", y no una receta derivada de las experiencias de países como Estados Unidos.[88]

La unidad religiosa fue considerada un "gran bien" incluso por defensores del artículo como José María Mata.[89] Pero los abanderados del artículo cuestionaban la lectura de la realidad mexicana que hacían sus contrarios, y simultáneamente

---

[85] *Ibid.*, pp. 620-621.
[86] *Ibid.*, pp. 625-634.
[87] *Ibid.*, pp. 636 y 640.
[88] *Ibid.*, p. 667.
[89] *Ibid.*, p. 466.

llevaban la discusión hacia el terreno de los derechos humanos imprescriptibles, los axiomas políticos modernos y la práctica en otros países de avanzada política. Mata afirmaba que la unidad religiosa de México era una gran ficción que emparentaba con la opresión política: "La unidad religiosa es hoy una mentira en México, la ley la producirá aparente y ficticia, como la uniformidad de opinión política de que se hablaba en tiempos del gobierno de Santa Anna; pero, mientras haya coacción sobre las conciencias, no habrá unidad religiosa sino verdadera opresión".[90]

Mata sostenía que era imprescindible sostener el "gran principio" de la libertad de conciencia contra "una clase influ-[y]ente en la sociedad, deseosa de conservar intactos los intereses ilegítimos que el tiempo, los hábitos y aun las leyes le han permitido adquirir". No se trataba, a su parecer, de entremeterse en lo espiritual sino de garantizar una libertad fundamental al ciudadano. El clero tendría a su disposición la predicación y la persuasión para convencer a los individuos de las verdades católicas. Pero se limaría su obstrucción a los cambios políticos que había practicado de 1810 en adelante y consumado en la "nefanda tiranía de Santa-Anna" en defensa de su fuero y propiedades. Enaltecía los logros del catolicismo en Estados Unidos donde existía la libertad de conciencia, y señalaba que Montalembert llamaba a ese país "el fanal del catolicismo". Simultáneamente aseguraba que la libertad de conciencia era conforme a las "máximas del Evangelio" y apelaba a los "goces que disfrutan las demás naciones civilizadas" como la medida de los principios constitucionales.[91]

---

[90] *Ibid.*, p. 466.
[91] *Ibid.*, pp. 552-560.

Por su parte, José Antonio Gamboa afirmaba que "los Papas y el clero han cuidado más de lo temporal que de lo eterno". Desechando los "bastardos intereses del clero", descartaba que las representaciones contra el artículo 15 fuesen expresión de la voluntad nacional, sino más bien producto de las manipulaciones del clero. Subrayó el vínculo entre libertad de culto y desarrollo económico y colonización.[92] Más adelante en el debate, proclamó con Alfonso de Lamartine que la unión de la Iglesia y el Estado era la esclavitud mutua de una y otro.[93] José María Castillo Velasco insistió que el mejor clero católico era el francés, por la competencia que encaraba en el seno de su sociedad: "En los países intolerantes, en los países donde hay exclusivismo de cultos, el clero es una potencia y cada sacerdote un funcionario público, influ[y]ente y absolutamente irresponsable". El artículo 15 ofrecía a México un camino despejado para salir de este atolladero: "Desde el momento en que la Constitución no decrete la intolerancia y el exclusivimo religioso, el clero habrá dejado de ser una potencia y el sacerdote un funcionario público". Su influencia se basaría en su virtud o su riqueza únicamente.[94]

Joaquín García Granados precisaba que el problema era el clero, jamás la religión católica, por el "orgullo de nuestro clero; sus pretensiones exageradas, su insubordinación, sus conspiraciones contra la libertad, su avaricia, y ese lujo mundano que, con el pretexto del culto, despliega en todos sus actos, sin acordarse de que Dios mira los corazones y ama la sencillez".[95] Francisco de Paula Cendejas calificó de "extrema necesidad que la religión quede completamente separada del Estado [...]

---

[92] *Ibid.*, pp. 561-567.
[93] *Ibid.*, p. 569.
[94] *Ibid.*, pp. 568-570.
[95] *Ibid.*, pp. 602-603.

que la libertad de cultos es uno de los medios más a propósito para evadir que el sacerdote tenga que intervenir en los negocios civiles".[96] Zarco exigió un catolicismo de dogmas y no manifestaciones callejeras; denostaba los concordatos por las lecciones que ofrecían las experiencias de Francia, Guatemala y Austria, las cuales le permitían afirmar que "Todo concordato se funda en restringir la libertad de prensa, en autorizar la previa censura de los obispos, en reconocer como inviolable la propiedad del clero, en otorgarle el derecho de adquirir y en entregarle la enseñanza". Señalaba, por contraste, la libertad de cultos en Costa Rica, Nueva Granada y Cerdeña. Zarco rechazaba el argumento de las particularidades nacionales y declaraba que cada país legislaba para el mundo: pues "un pueblo es hermano de todos los pueblos, que la causa de la humanidad es una en todas partes, y que los extranjeros [en aparente alusión a sus múltiples experiencias nacionales] merecen toda clase de consideraciones".[97]

Pese a los argumentos de sus adeptos el artículo 15, que hubiera separado Iglesia y Estado, quedó descartado. En cambio, la ley Lerdo quedó elevada a precepto constitucional.[98] En oídos sordos cayó el elegante discurso de Ponciano Arriaga ofrecido en defensa del artículo, presagiando que el país quedara en una virtual guerra civil, "sin un principio legal, sin un recurso legítimo, sin una tabla en que pueda salvarse del naufragio que le amenaza tan de cerca y tan poderosamente".[99]

---

[96] *Ibid.*, p. 651.
[97] *Ibid.*, pp. 670-673.
[98] *Ibid.*, pp. 1213-1214.
[99] *Ibid.*, p. 1223.

De la jura de la constitución al golpe del 17 de diciembre. La gobernabilidad se pierde

Como lo detallaron en su momento Manuel Payno y Anselmo de la Portilla, y lo sustentan numerosas fuentes de archivo, la gobernabilidad se había logrado con creciente dificultad a lo largo de 1856 y 1857. Las tropas gubernamentales se desplazaban incansablemente a través de gran parte del país en la lucha contra pronunciados que, armas en mano y mediante proclamas contra el gobierno o a favor de la religión, exigían un nuevo orden político. El presidente mismo había tenido que aplacar la rebelión en Puebla y mantenerse activo en la dirección de la estrategia militar del gobierno.

Las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y el presidente Comonfort se erosionaron. La jerarquía, a su vez, no pudo controlar a sacerdotes que actuaban sobre el disgusto eclesiástico con el gobierno, predicando en su contra, azuzando a sus contrarios o incluso dirigiendo a rebeldes. Los obispos, después de proclamada la constitución de 1857, la atacaron y prohibieron a los católicos jurarla, so pena de excomunión. Las crecientes fricciones entre clero y funcionarios gubernamentales exigieron un endurecimiento de la política gubernamental, con encarcelamiento de clérigos, habitualmente fuera de la región en donde administraban sus parroquias, vigilancia de obispos, circulación de noticias orientadas a contradecir o introducir confusión en torno a directivos episcopales, y desde luego el apoyo a espías informantes.

El Estatuto Orgánico Provisional que rigió la conducta gubernamental desde el 15 de mayo de 1856 debía ser sustituido por la constitución de 1857 a partir del 17 de septiembre de ese mismo año. Esta transición quitaba poderes extraordinarios al presidente y devolvía al congreso de la unión poderes claves en materia militar. El marco de libertad electoral y

de la prensa que auspiciaba la nueva constitución, junto con la privación de los poderes extraordinarios del presidente, amenazaba con descomponer irremediablemente la situación de gobernabilidad del país. La constitución, misma que dificultaba el control del gobierno, no gozaba de pleno apoyo en prácticamente ningún sector de la opinión pública: para los liberales puros, la constitución no había cumplido cabalmente con la promesa de nuevas libertades nacionales; para los liberales moderados, atentaba contra la pacífica convivencia entre Iglesia y Estado, incluso entre religión y sociedad, durante una época de importantes reformas insoslayables; para la jerarquía eclesiástica, era un desconocimiento insufrible del carácter nacional mexicano, cifrado en su religiosidad constante; para los conservadores, caía en la trampa constitucionalista decimonónica por excelencia, con su persecución desenfrenada de utopías que volvían la tarea de gobernar imposible. Para el presidente Comonfort y sus más íntimos asesores, como Manuel Payno, una vez agotados sus esfuerzos en los últimos meses de 1857 por negociar un arreglo con la jerarquía eclesiástica, no había remedio para el régimen de Ayutla. La gobernabilidad estaba irremediablemente perdida y sólo una dictadura bajo la dirección de Comonfort podía estabilizar las cosas nuevamente y evitar que la oposición conservadora ocupara el poder y echara abajo cualquier intento de aunar Estado e Iglesia, religión y sociedad, dentro del espíritu de reforma que el gobierno había intentado hasta entonces infructuosamente. Tras múltiples titubeos, Comonfort se hizo cómplice del fin del régimen constitucional el 17 de diciembre.[100]

---

[100] Connaughton, "1856-1857", 2008, pp. 395-464.

A partir del golpe: vacilaciones, traiciones y suicidios políticos

Es importante mencionar que el hombre llamado a resolver la crisis ocasionada por el golpe de Estado del 17 de diciembre de 1857 fue Manuel Doblado, político que se movilizó en 1855 contra del gobierno de Juan Álvarez por oponerse a los puros en el poder bajo su mando. Ese año los moderados opuestos a Álvarez, y deseosos de sustituirlo por Comonfort, habían dado alas a Doblado al prever que su candidato favorito cayera con el gobierno de los puros y sufriera descrédito. Cuando finalmente el presidente Álvarez nombró a Comonfort su sucesor, Doblado ya se había movilizado y tuvo que ser persuadido a desistir. Juan Álvarez, hondamente afectado por la deslealtad de Doblado, le envió un comunicado hiriente en donde le dijo que en su torcida conducta había hecho honor a su apellido.[101]

Nuevamente en diciembre de 1857, cuando apenas se había dado el golpe del día 17 contra el gobierno constitucional, Doblado actuó de manera calculada pero poco clara en cuanto al movimiento liberal. En un manifiesto a los habitantes del estado de Guanajuato, que gobernaba, asentaba que: "La constitución de 1857 está lejos de ser perfecta, y pugna con el interés de una parte de la sociedad mexicana; este es un hecho que la buena fe no debe obscurecer, pero en cambio ella misma abre una ancha puerta para ser reformada…".[102]

Doblado, este hombre largamente moderado y variante en su comportamiento, sería llamado por puros y moderados a de-

---

[101] Juan Álvarez a Manuel Doblado, 21 de diciembre de 1855, en García, *Documentos,* 1974, pp. 467-469.

[102] Manuel Doblado, "El C. …, gobernador constitucional del Estado libre y soberano de Guanajuato a sus conciudadanos", Guanajuato, diciembre 25 de 1857, s.p.i.

cidir la suerte del gobierno golpista.[103] El 18 de diciembre Guillermo Prieto le escribía a Doblado afirmando que "[d]e usted se habla con variedad", pero claramente le pedía aceptar el apoyo de los decididos contra el golpe y unirse a la lucha.[104] Ese mismo día le escribía Manuel Siliceo, político de una clara trayectoria moderada, explicándole a Doblado el malestar en el ejército contra la constitución, el apoyo militar a Comonfort y los esfuerzos de Santa Anna con sus seguidores por retomar las riendas de la política mexicana al zozobrar el nuevo gobierno. Le expresaba sentidamente que Comonfort "es el único que puede salvar los principios liberales". Le aseguraba Siliceo al gobernador que políticos de un liberalismo intachable, como Ignacio de la Llave, Manuel Gutiérrez Zamora y Leandro Valle apoyaban al nuevo gobierno golpista. Pero sin el apoyo de Doblado se desataría una guerra civil terrible en momentos en que Santa Anna ya estaba en La Habana y listo para zarpar para México. Había que actuar concertadamente bajo tres principios: supresión de la constitución de 1857; poder dictatorial a Comonfort para sostener los principios liberales pero con una insinuación de negociación con los conservadores para aprovechar "su poder y sus influencias"; y finalmente la elaboración de una nueva constitución que se sometería "al voto de los pueblos para que no vuelva a aparecer un monstruo como el de este año".[105]

Manuel Payno, escribiendo a Doblado a dos días del golpe, explicaba al gobernador del rico estado de Guanajuato –con recursos fiscales y tropas a su mando– que de no haberse dado el

---

[103] Villegas, *Liberalismo*, 1997.

[104] Guillermo Prieto a Manuel Doblado el 18 de diciembre de 1857, "La Guerra de Reforma según el Archivo del General D. Manuel Doblado 1857-1860", Castañeda, *Nuevos*, 1930, t. III, pp. 39-40.

[105] Manuel Siliceo a Manuel Doblado, 18 de diciembre de 1857, en *ibid.*, t. III, pp. 40-43.

paso de cambiar el gobierno, el congreso y sus partidarios se habrían pronunciado contra Comonfort y su gabinete. Además, el ejército habría tomado "decididamente el partido de Santa Anna, de manera que la guerra civil, atroz, habría comenzado en esta Capital, Puebla y Veracruz", con un presidente totalmente debilitado. La decisión de actuar había asegurado el apoyo de los estados de Puebla, Veracruz y México, además de Tlaxcala y los Llanos de Apam. Implorando la intervención de Doblado a favor del gobierno ahora extralegal de Comonfort para atajar el camino a la reacción y su eventual dirigiente Santa Anna, Payno asentaba que en "política no se hace lo que se quiere, sino lo que se puede".[106]

Dos días más adelante, el juez Sabino Flores dirigía una misiva al gobernador de Guanajuato comunicando a Doblado que Juárez seguía preso e incomunicado y los diputados dispersos pero al punto de publicar una "protesta enérgica". Fuentes se refería al aturdimiento de Comonfort, en cuya "lista de consejeros futuros figuran el obispo Munguía, Ponciano Arriaga y [Francisco] Zarco". Pese a un difundido apoyo al gobierno golpista, la población capitalina rechazaba el golpe y se organizaban focos de resistencia en Michoacán. Aseguraba Flores que los "liberales cifran en solo U[sted] sus esperanzas, proclamándolo el hombre de la situación". Doblado tenía que decidirse rápido entre oponerse a Comonfort o aceptar la vuelta de Santa Anna, de "optar entre el primer puesto de la República, o el papel de víctima de enemigos implacables".[107] Ignacio Villavico le escribió a Doblado el mismo día, abonando en el mismo sentido. Comunicaba al gobernador que "una es la

---

[106] Manuel Payno a Manuel Doblado, México, diciembre 19 de 1857, en *ibid.*, t. III, pp. 44-45.

[107] Sabino Flores a Manuel Doblado, el 21 de diciembre de 1857, en *ibid.*, t. III, pp. 45-47.

voz general [...] el advenimiento del Sr. Doblado a la presidencia de la República". De lo contrario, ya se veía venir el futuro, pues se comentaba que el consejo de gobierno estaba formado por los simpatizantes de Santa Anna con el obispo Munguía como presidente.[108]

Días después se comunicaba de nuevo Guillermo Prieto. Contundente, expresaba a Doblado: "o se decide U[sted] a ser el hombre del país, su libertador y el héroe de la reforma, o el cómplice más o menos afortunado de un gran criminal. La vacilación de U[sted] le daña y tiene en agonía al país". Ya Parrodi, Degollado y otros se habían pronunciado en contra de Comonfort.[109] Pero al día siguiente, en una nueva carta, Prieto auguraba que la guerra civil que se precipitaría por la indecisión de Doblado podría acabar con la nacionalidad mexicana. En cambio, le aseguraba que "nadie puede ser presidente más que U[sted]". Le explicaba que por el momento "el empuje moral [...] [del] instinto público" favorecía una bandera de legalidad que colocaba "el poder a manos de [Benito] Juárez". En cuanto se convocara el congreso Doblado debía ser "exaltado por la mano de la legalidad y por el voto público a la primera magistratura". Sugería Prieto que Llave y Gutiérrez Zamora ahora apoyaban la resistencia al presidente golpista, e invocaba a Doblado a mandar "al diablo a Comonfort".[110]

Anastasio Parrodi, mientras tanto, movilizaba recursos y tropas contra el gobierno de Comonfort, promoviendo las actividades coordinadas de los estados "coaligados" de Jalisco,

---

[108] Ignacio Villavico a Manuel Doblado, el 21 de diciembre de 1857, en *ibid.*, t. III, pp. 47-48.

[109] Guillermo Prieto a Manuel Doblado, el 27 de diciembre de 1857, en *ibid.*, t. III, pp. 52-53.

[110] El Torero [pseudónimo de Guillermo Prieto] a Manuel Doblado, el 28 de diciembre de 1857, en *ibid.*, t. III, pp. 54-55.

Michoacán, Zacatecas, Aguascalientes y Guanajuato, con la probable colaboración de Guerrero. Se procedería políticamente por medio de una convención que apoyara la causa de Juárez como presidente interino, pero simultáneamente garantizando la reforma de la constitución.[111] Pero después de la sonada derrota de las tropas de Doblado en Salamanca, éste firmó la capitulación de Romita el 12 de marzo mediante la cual se retiraba a la vida privada, dejando todas sus fuerzas al comandante conservador Luis Gonzaga Osollo. Doblado se justificaría después argumentando su vision de la necesidad de "orillar las cosas a un acomodamiento pacífico". Admitió después que, en medio de acusaciones de traición, repudió la causa constitucionalista porque temía sus "funestas consecuencias". Sólo la persecución posterior de los conservadores en su contra, la destrucción que veía por todas partes y el peligro que corría la nacionalidad lo determinaron a volver a la causa constitucionalista al mediar el año de 1859.[112]

La vacilación parece no haber estado sólo en el campo de los liberales constitucionalistas. Según Santos Degollado, si bien el arzobispo Garza y Ballesteros había emitido una circular apoyando el Plan de Tacubaya que derribó el gobierno constitucional, el obispo Munguía de Michoacán no se definió con claridad. Degollado mismo recababa fondos para la guerra mediante un préstamo impuesto al clero.[113]

---

[111] Anastasio Parrodi a Manuel Doblado, el 14 de enero de 1858, en *ibid.*, t. III, pp. 64-65. Según Fernández Ruiz, *Juárez*, 2006, p. 151, en total se trataba de Jalisco, Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Guerrero, Michoacán, Oaxaca, Querétaro, Veracruz y Zacatecas.

[112] Manuel Doblado a los guanajuatenses, 12 de agosto de 1858, en Castañeda, 1930, t. III, pp. 73-77.

[113] Santos Degollado a Manuel Doblado, el 4 de enero de 1858, en *ibid.*, t. III, pp. 61-62.

Como lo hizo saber Santos Degollado en una proclama del 30 de marzo de 1858, los defensores liberales de la constitución de 1857 convirtieron su causa en la del "orden constitucional" interrumpido por el golpe de Estado del 17 de diciembre de 1857, en la de las libertades modernas contra los monopolios, impuestos excesivos y otros cobros indebidos como "la exorbitancia de los derechos parroquiales" y el "sistema de opresión y violencia universal". Había que ir contra "los fariseos hipócritas que invocan la religión de Jesucristo sin creer en ella ni observar sus máximas de fraternidad y de paz".[114] A sus soldados Degollado les aseguraba a mediados de 1858 que "muy pronto reconquistaremos los sagrados derechos del pueblo [...] [contra] los profanadores de la religión".[115] En el discurso del general liberal Santos Degollado, la religión era un derecho más que los liberales defendían en la guerra de los Tres Años, pues como expresó a los vecinos de México en marzo de 1859, eran "los defensores de vuestra libertad, de vuestras garantías, de la religión santa del Crucificado, de los intereses verdaderos de la sociedad".[116] Pero esa religión defendida no incluía en lugar privilegiado a la jerarquía eclesiástica porque, como denunció un mes después a sus soldados, el alto clero no actuó correctamente ante la invasión de Estados Unidos en 1847 mientras habitualmente combatía con brío contra los liberales por "la defensa de sus intereses mundanos". Acusaba el general que la jerarquía católica era

---

[114] "Proclama que el Gral. Degollado dirigió al Ejército Federal con fecha 30 de marzo de 1858", en "Don Santos Degollado. Sus manifiestos, campañas, destitución militar, enjuiciamiento, rehabilitación, muerte, funerales y honores póstumos", en García, *Documentos,* 1974, pp. 262-264.

[115] "Proclama difundida por el Gral. Degollado a sus soldados, con motivo de la victoria de San Diego y Santo Domingo, obtenida el 13 de junio de 1858", en *ibid.*, p. 265.

[116] "Proclama que el Gral. Degollado expidió a los vecinos de la Ciudad de México, el 21 de marzo de 1859", en *ibid.*, p. 289.

indiferente a los problemas de la nación mexicana, porque "la suya está en Roma".[117]

Aparentemente Degollado no tuvo empacho en expresar a sus superiores sus convicciones religiosas, como cuando denunció en un parte de guerra que "sicarios fanáticos [....] infames instrumentos del clero" trataron de asesinarlo, pero que "el cielo dejó burladas sus tentativas sanguinarias". O en un oficio al ministro de Guerra cuando acompañó un pronóstico positivo sobre el fin de la guerra civil con una expresión de su confianza en la Providencia.[118]

Pero, pese a todo, al aproximarse el fin de la guerra y avisorarse el triunfo liberal, Degollado le escribió al general Jesús González Ortega para decirle que "necesitamos obrar con política, aumentarnos las simpatías y dar garantía para todos los intereses legítimos".[119] Mas los últimos días de la guerra no terminaban y pese a signos de desgaste, división y derrota por parte del gobierno de Miramón, éste no caía. Degollado veía entre las argucias del enemigo "la coligación del agio rapaz, al clero prostituido". Angustiado por la prolongación de una guerra desastrosa, acusó que "esos malvados han hecho de los bienes que llaman de Dios, su erario, y de su clero cómplice, un banquero poderoso". Aceptó la necesidad de agenciar unos dineros rápidamente para asestar el golpe final y terminar la

---

[117] "Proclama que el Gral. Degollado expidió a sus soldados, el 3 de abril de 1859", en *ibid.*, p. 290.

[118] "Parte que el Gral. Degollado dio al Congreso Constitucional sobre la batalla de la Estancia de las Vacas", en *ibid.*, pp. 304-306, y "Oficio del Gral. Degollado al Ministro de la Guerra del Gobierno Constitucional, en que está inserto otro del mismo General a los Gobernadores de los Estados y Jefes del Ejército, sobre su separación temporal del mando militar. 20 de diciembre de 1859", en *ibid.*, pp. 309-310.

[119] "Carta que el Gral. Degollado dirigió al Gral. González Ortega, fechada en San Luis Potosí el 1º de agosto de 1860", en *ibid.*, pp. 313-314.

guerra.[120] Sin embargo parece que la iniciativa no fue de él, sino de Manuel Doblado, para quien se trataba "nada menos que de la vida o muerte de la República".[121] Doblado primero autorizó la ocupación de conductas inglesas que se dirigían a Tampico y luego explicó al mismo Degollado que sin medidas de este tipo "la revolución se prolonga indefinidamente y el país entero se hunde en la miseria y la anarquía para perder después hasta la nacionalidad". Ofrecía Doblado como garantía de los caudales ocupados los bienes eclesiásticos del estado de Guanajuato, cuyo valor se calculaba en 3 000 000 pesos, recientemente nacionalizados por las leyes de reforma.[122]

La respuesta de Degollado a Doblado fue categórica: se apoyaba la medida porque "no puede vacilar un corazón mexicano, patriota y noble como el que creo poseer".[123] Pero luego vaciló. A nueve días de dar seguridades a Doblado, Degollado se dirigió con un plan de pacificación a George W. Mathew, encargado de negocios de la Gran Bretaña, defendiendo la ocupación de la conducta, denostando la guerra librada por "el partido reaccionario [...] en provecho de algunas clases privilegiadas y de algunos intereses particulares", sólo para declarar

---

[120] "Manifiesto en que el ciudadano Santos Degollado da cuenta a la nación de las causas porque ha hecho que se ocupe la conducta de caudales que iba para Tampico" [sin fecha], en *ibid.*, pp. 318-320.

[121] Anexo A "Comunicación del Gral. Manuel Doblado al General Ignacio Echagaray, en que le ordenó ocupara unas conductas de caudales que se dirigían a Tampico. 4 de septiembre de 1860", en *ibid.*, pp. 320-321.

[122] Anexo B, "Comunicación del Gral. Doblado al Gral. Degollado, en que le participó la ocupación de las conductas. 10 de septiembre de 1860", en *ibid.*, pp. 321-323. Doblado mencionó que las conductas provenían de San Luis Potosí, Zacatecas y Guanajuato. El valor de la plata incautada por Doblado ha sido calculado en 1 127 424 pesos. Véase Villegas, *Deuda*, 2005, p. 100.

[123] Anexo C, "Oficio del Gral. Santos Degollado al Gral. Doblado, en que le manifestó que tomaba sobre sí la responsabilidad de la ocupación de las conductas. 12 de septiembre de 1860", en García, *Documentos*, 1974, pp. 323-324.

en seguida que "no se alcanzará la pacificación por la sola fuerza de las armas". Estableciendo como principios básicos no negociables la libertad religiosa, la supremacía del poder civil, la nacionalización de los bienes del clero y las leyes de reforma, llamaba a un congreso nacional libremente electo y ponía en sus manos la elaboración de una nueva constitución, que nombraría a su vez un novel presidente, todo lo cual proponía se realizara bajo la vigilancia y arbitraje del cuerpo diplomático extranjero acreditado en México.[124]

Degollado pretendía, pese al repudio que anticipaba por los dirigentes conservadores, "abrir un camino anchuroso a las esperanzas de todos los buenos [mexicanos] y una puerta por donde puedan salir con honor los que proclamaron el funesto Plan de Tacubaya". Deseaba mostrar al mundo que los liberales luchaban por principios y no por personas e "intereses mezquinos". Quería ofrecer a los reaccionarios la alternativa de una amnistía general o una guerra a muerte sin piedad. Confiaba en que el cuerpo diplomático nombraría a un presidente provisional para la transición, y se excluía a sí mismo de ser postulado.[125] Pero, en cambio, de un golpe Degollado echaba abajo la constitución de 1857, el gobierno de Benito Juárez y la autonomía de las fuerzas políticas mexicanas para decidir los rumbos del país. Inmediatamente, los jefes del ejército y el gobierno de la reforma desconocieron su plan y fue destituido de su poder y llamado para encarar un juicio

---

[124] "Carta que el Gral. Degollado dirigió al Mr. George W. Mathew, encargado de Negocios de Inglaterra, proponiéndole un plan que terminara la guerra civil, en la república. 21 de septiembre de 1860", en *ibid.*, pp. 324-326.

[125] "Carta que el Gral. Degollado dirigió al Gral. González Ortega, con la que le remitió copia de la escrita a Mr. Mathew. 27 de septiembre de 1860", en *ibid.*, pp. 326-327.

de guerra.[126] Para colmo, devolvía a los ingleses una cantidad importanbte de los caudales ocupados.[127]

Manuel Doblado fue contundente al calificar de "suicidio político" la conducta de Degollado, en una comunicación personal que le dirigió. Equivalía a traicionar la causa y efectuar un "traspaso gratuito de la soberanía" nacional a personas ajenas al país. Arriesgaba convertir a México en una dependencia de Inglaterra al nivel de Portugal.[128] Guillermo Prieto, por parte del gobierno juarista, se dirigió a Degollado en términos similares. A su juicio, se trataba nada menos que de "un suicidio como el de Comonfort" y casi una "apostasía" de fe política. Era necesaria su remoción del mando, quizá a expensas de prolongar la guerra, ya que se trataba de "la esterilización de uno de [...] [los] hombres más eminentes" de la reforma.[129]

Conclusión

El doble suicidio político de Ignacio Comonfort y Santos Degollado era el esfuerzo postrer y fallido de defender la tensión de compromiso. Leyeron bien el pasado de México aunque equivo-

---

[126] "Constancia de que la junta convocada por el Gral González Ortega con objeto de conocer la opinión de los jefes del ejército sobre el plan de pacificación del Gral. Degollado, desaprobó unánimamente dicho plan. 30 de septiembre de 1860", en *ibid.*, p. 330.

[127] "Fragmento de la carta que el Gral. Degollado dirigió al Gral. González Ortega, participándole la devolución de una parte de los caudales de la conducta de San Luis Potosí. 28 de septiembre de 1860", en *ibid.*, p. 328.

[128] "Carta que el Gral. Manuel Doblado dirigió al Gral. Degollado, en que reprobó la resolución tomada por éste sobre la pacificación. 30 de septiembre de 1860", en *ibid.*, pp. 330-332.

[129] "Carta que Don Guillermo Prieto dirigió al General Degollado, con el mismo objeto que la anterior [es decir la de Doblado]. 30 de septiembre de 1860", en *ibid.*, pp. 333-334.

caron su lectura de la coyuntura 1857-1860 y del futuro, caracterizado por aún mayor fisura y encono. El mayor logro pudo haber sido la gobernabilidad, pero no la lograron. Las leyes de reforma marcaron la pauta del futuro y un nuevo orden de prioridades que colocaba el gobierno civil al centro de la vida del país. Pero se hace imprescindible preguntar: ¿no comprometió este triunfo liberal al Porfiriato con la virtual negociación de esas leyes?

Bibliografía

ALCALÁ ALVARADO, Alfonso, "El proyecto de un concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas de mexicanas (1835-1845)" en *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna, Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di storia ecclesiastica della Pontificia Università gregoriana, Miscellanea historiae pontificiae*, vol. 50, Roma, Universidad Gregoriana, 1983, pp. 371-387.

BAZANT, Jan, *Antonio Haro y Tamariz y sus aventuras políticas 1811-1869*, México D.F., El Colegio de México, 1985.

CASTAÑEDA, Carlos E. (ed.), *Nuevos documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, t. III, San Antonio, Texas, Casa Editorial Lozano, 1930.

Connaughton, Brian, "Agio, clero y bancarrota fiscal, 1846-1847", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos,* vol. 14, núm. 2, verano de 1998, Irvine, California, Universidad de California, pp. 263-285.

————— , *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México, siglo XIX*, México, D.F., UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001.

————— , "Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el Arzobispado Garza y Ballesteros" en Jaime Olveda (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma*

liberal, México D.F., El Colegio de Jalisco/UAM/UABJO, 2007, pp.27-55.

———— , "1856-1857: Conciencia religiosa y controversia ciudadana. La conciencia como poder político en 'un pueblo eminentemente católico'" en Brian Connaughton (coord.), *Prácticas populares, cultura política y poder en México, Siglo XIX*, México D.F., UAM-I/Juan Pablos, 2008, pp.395-464.

———— , "La religiosidad de los liberales: Francisco Zarco y el acicate de la economía política" en Patricia Galeana (coord.), *Presencia Internacional de Juárez*, México D.F., ARISI/Centro de Estudios de Historia de México-CARSO, 2008, pp.69-83.

———— , "Transiciones en la cultura política-religiosa mexicana, siglo XVIII-1860" en Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, Siglos XVI al XIX*, Puebla, ICSH-BUAP/IIH-UNAM, 2008, pp.447-466.

———— , "Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa", en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, t. II, México D.F., UNAM-IIH, 2007, pp. 203-210.

CONNAUGHTON, Brian y William B. Taylor, "Vías culturales hacia la Independencia de México" en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, t. II, México D.F., UNAM-IIH, 2007, pp. 213-238.

FERNÁNDEZ Ruiz, Jorge, *Juárez y sus contemporáneos*, México D.F., UNAM, 2006.

GALEANA DE VALADÉS, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México D.F., UNAM, 1991.

GARCÍA, Genaro (ed.), *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, México D.F., Porrúa, 1974 (Biblioteca Porrúa núm. 56).

———— , *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, México D.F., Porrúa, 1975 (Biblioteca Porrúa núm. 60).

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rosaura, *Ignacio Comonfort. Trayectoria política. Documentos*, México D.F., IIH-UNAM, 1967.

MAYER, Brantz, *México lo que fue y lo que es*. Prólogo y notas de Juan A. Ortega y Medina; traducción de Francisco A. Delpiane. México D.F., FCE, 1953.

MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo, "'Las vías de lo legítimo': derecho natural y estado católico en la obra de Clemente de Jesús Munguía", *Cuadernos del Instituto Antonio Nebrija*, Madrid, Universidad Carlos III, Editorial Dykinson, núm. 9, 2006, pp.151-221.

PORTILLO VALDÉS, José María, "Estudio Preliminar" en Félix Varela y Morales, *Observaciones sobre la Constitución política de la Monarquía española, Cuadernos y Debates*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, núm. 192, 2008, pp. VII-XL.

RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos María, "Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna*, t.12, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Geografía e Historia, 1999, pp.355-371.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.

SCHOLES, Walter V., *Política mexicana durante el régimen de Juárez, 1855-1872*, traducción de Rafael Quijano, México D.F., FCE, 1972.

SIGÜENZA TARÍ, José Felipe, "La consecución del patronato real en España. El penúltimo intento (1738-1746)", *Revista de Historia Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, núm. 16, 1997, pp. 99-110.

TAYLOR, William B., "La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Remedios y la cultura política del periodo de Independencia" en Alicia Mayer (coord.), *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, t. II, México, UNAM-IIH, 2007, pp. 241-268.

————— , "Santuarios y milagros en la secuela de la Independencia mexicana" en Brian Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México D.F., UAM-I/BUAP, 2010, pp. 515-589.

TELLO LÁZARO, José Ángel, "La Iglesia en el proceso constitucional español del siglo XIX. Las constituciones progresistas", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, núm. 37, enero-febrero, 1984, pp.173-208.

TENENBAUM, Barbara, *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*, traducción de Mercedes Pizarro, México D.F., FCE, 1985.

VILLEGAS, Silvestre, *Deuda y diplomacia: la relación México-Gran Bretaña, 1824-1884*, México D.F., IIH-UNAM, 2005.

————— , *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*, México D.F., UNAM, 1997.

WOODWARD, Jr., Ralph Lee, *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871*, Athens, Georgia, Universidad de Georgia, 1993.

ZARCO, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente [1856-1857]*. Estudio preliminar de Antonio Martínez Báez con índices de Manuel Calvillo, México D.F., El Colegio de México, 1956.

————— , *Obras Completas de Francisco Zarco*, t.VII. Compilación y revisión de Boris Rosen Jélomer, México D.F., Centro de Investigación Ing. Jorge L. Tamayo, A.C., 1989.

LA GESTIÓN EPISCOPAL DE LÁZARO DE LA GARZA Y BALLESTEROS. ENTRE LA REPÚBLICA CATÓLICA Y LA LIBERAL

MARCO ANTONIO PÉREZ ITURBE
Archivo Histórico del Arzobispado de México

Entre 1851 y 1857 tres proyectos políticos intentaron consolidarse en México, modelos de Estado que contemplaron distintos espacios sociales para la Iglesia católica. En este artículo dejamos a un lado el republicanismo centralista santannista a cambio del análisis de los sistemas federales liberales moderado y radical o puro frente a la gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Cabe hacer mención que cada sistema republicano implicó un desfile de innumerables políticos, lo que dejó una impronta de inestabilidad extraordinaria durante estos años en los asuntos públicos y al interior de la Iglesia. Lo anterior se entiende por la pléyade cambiante de presidentes y ministros al frente del gobierno nacional a lo que se sumó la compleja situación de las gubernaturas y ayuntamientos constitucionales.[1]

---

[1] A nivel federal fueron presidentes Mariano Arista (15 de enero de 1851 al 5 de enero de 1853), Juan Bautista Cevallos (5 de enero al 7 de febrero de 1853), Manuel María Lombardini (7 de febrero al 20 de abril de 1853), Antonio López de Santa Anna (20 de abril de 1853 al 11 de agosto de 1855), Martín Carrera (14 de agosto al 12 de septiembre de 1855), Juan Álvarez (4 de octubre al 11 de diciembre de 1855) e Ignacio Comonfort (11 de diciembre de 1855 al 1 de diciembre de 1857). Bravo, *Diócesis*, 1941, p.86.

El liberalismo moderado

Dentro del primer periodo federal (1851-1853) se persiguió la gradual subordinación de la Iglesia al gobierno civil a través de la legislación, de manera parecida a las prácticas regalistas borbónicas.[2] La ley sobre provisión de vacantes para obispados es clara en este aspecto. Redactada por el congreso federal, contenía cláusulas especiales que adecuaban la relación entre gobierno y diócesis ante la novedosa situación de independencia del país. Entre otras cosas exigía la condición de ciudadanía mexicana por nacimiento para aspirar a ser obispo.[3] Otro artículo que subordinó la posición de la Iglesia fue el derecho del gobierno mexicano sobre exclusión de candidatos de ternas presentadas para cubrir vacantes de obispados, "derecho de exclusiva" que en periodos republicanos anteriores sólo se aplicaba a beneficios eclesiásticos catedralicios por el gobierno federal y a beneficios parroquiales por los gobiernos estatales. La promoción de Garza y Ballesteros al arzobispado no deja dudas sobre esta injerencia del gobierno en asuntos eclesiásticos, pues

> Habiendo merecido vuestra señoría ilustrísima del cabildo metropolitano el primer lugar para la provisión del arzobispado, así como los informes favorables y algunos muy especiales de los excelentísimos señores gobernadores de los estados comprendidos en las diócesis y deseando el excelentísimo señor presidente conferir aquella dignidad a uno de los obispos más eminentes por

---

[2] Farriss, *Corona*, 1995. Los gobiernos constitucionales complicaron la situación de la Iglesia a través del trabajo legislativo de las asambleas y congresos, un ejemplo fue el de las Cortes de Cádiz, Breedlove, "Effect", 1985.

[3] Ley de 16 de abril de 1850, Olavarría y Ferrari, *México*, 1989, vol. VIII, p. 314.

su virtud, sabiduría, versación en los negocios eclesiásticos y conducta verdaderamente apostólica.[4]

En cuanto a la relación del arzobispo con el congreso federal es necesario mencionar también que éste retuvo el breve para aceptar al nuevo delegado apostólico Luis Clementi, arzobispo de Damasco, quien se presentó al gobierno mexicano el 11 de noviembre de 1851. El pase del breve fue otorgado finalmente por el presidente Lombardini, quien reservó el derecho al gobierno mexicano para negociar algunos puntos sobre la misión de Clementi.[5]

La relación oficial entre Garza y Ballesteros y los gobiernos federales (1851-1853) siguió también la línea descrita por la labor de los congresos y tocó a los temas de la vicaría castrense, capellanías y préstamos. Veamos estos asuntos y su resolución. El ministro de Guerra, de acuerdo con los deseos del presidente Arista, solicitó capellanes para el ejército y colonias militares, en tanto que la cámara de diputados daba pase a la bula que confería al arzobispo facultades de vicario general del ejército mexicano. El promotor fiscal de la curia, conforme con "remediar las necesidades espirituales del ejército", dictaminó que los capellanes podrían proveerse a través de edictos y examen de oposición. Los "capellanes mayores" tendrían facultades especiales como las había tenido el capellán del ejército de Texas.[6]

---

[4] Oficio del Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos a Garza y Ballesteros en Actas de de las sesiones ordinarias y extraordinarias del cabildo número 83, ACM, sesión 23 mayo de 1850, en adelante Libro 83. Ramos, *Archivo*, 1997, pp.130-132.

[5] Olavarría y Ferrari, *México,* 1989, vol.VIII, pp.329 y 370.

[6] Conforme al acta celebrada en la junta interdiocesana del 14 de marzo de 1822 y el reglamento de capellanes del 24 de octubre de 1836, Libro de gobierno de asuntos comunes de 3 de diciembre de 1851 hasta 9 de junio de 1952, AHAM, CL 163, ff. 108, 116-117, 146, en adelante Libro 4. Los capellanes

Al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos tocó recibir el breve sobre reducción de misas[7] y solicitar al arzobispado la lista de las capellanías cuyo patronato dependía del gobierno, con lo cual podría favorecer a algunos eclesiásticos de su agrado.[8] Esta petición se repitió nuevamente en 24 de diciembre de 1852 y debido al atraso, el nuevo ministro (pues el presidente Arista había dejado el gobierno) sugirió que facilitaría un empleado para encontrar los documentos.[9] Al parecer el asunto nunca tuvo una respuesta.

El presidente Arista intentó reunir un capital de 5 000 000 de pesos para solventar los problemas financieros de su gobierno bajo las condiciones de que la Iglesia daría el seguro de la hipoteca con sus bienes y rentas y un premio o interés del 9%. El arzobispo consultó al cabildo metropolitano y éste se negó,

---

militares bajo el gobierno santannista eran por el arzobispado sólo cinco, Libro de asuntos comunes de 13 de mayo de 1853 hasta 25 de octubre de 1953, AHAM, CL 164, f. 259. No abordamos aquellas gestiones que se hicieron a manera de particulares como la del general López Uraga, que solicitó limosnas para la colonia militar de Arnedo y ciertas licencias, o el préstamo que pidió el presidente Arista de 50 000 pesos con seguro de dos de sus haciendas, solicitud rechazada por el cabildo metropolitano y más o menos solventada por el Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías. Estas solicitudes sin duda constituían otras tantas presiones a las que se veía sometida la administración del arzobispado. Libro de asuntos comunes de 27 de marzo de 1851 hasta 24 de julio de 1851, AHAM, CL 163, f.63, en adelante Libro 2, Libro de asuntos comunes de 25 de julio de 1851 hasta 2 de diciembre de 1851, AHAM, CL 163, f. 22, en adelante Libro 3, Libro de asuntos comunes de 11 de junio de 1852 hasta 20 de noviembre de 1852, AHAM, CL 164, 5, f. 6, en adelante Libro 5 y Libro 83, ACM, sesiones del 7 y 16 de junio de 1852: en la votación final el canónigo Cadena indicó que conocía bien la hacienda, pues colindaba con la de su hermana y que no podía ser valuada en tanto.

[7] Libro 3, f. 23. Sobre las funciones del inisterio véase Connaughton, "Secretaría", 1998.

[8] 25 de julio de 1851, AHAM, CL 163, Libro 3, f. 1.

[9] 19 de enero de 1853, Libro 5, f. 227 y Libro de asuntos comunes de 22 de noviembre de 1852 hasta 12 de mayo de 1853, AHAM, CL 164, f. 189, en adelante Libro 6.

pues consideró inusual cobrar ese rédito que resultaba "usurero, nada benéfico y que llevaba a la ruina". Los canónigos alegaron que tal hipoteca requería el permiso de la silla apostólica; que no había amenaza de guerra extranjera; y que por tratarse de gastos de administración, el presidente debía acudir al supremo congreso. Además alegaron que los ministros suspendían, "según la experiencia", los pagos y "solo quedaba responsable el cabildo". El cabildo reconocía que si bien tenía la obligación de ayudar al Estado, sólo era así en tanto no hubiese particulares con bienes y "había muchos de ellos con la posibilidad de acudir al gobierno". Otros argumentos fueron que "no era bueno para la nación medrar con los bienes de la Iglesia" como había sucedido con préstamos anteriores y que la Iglesia no podía pedir contribuciones, pues "se haría odioso al clero ante el pueblo", y sería finalmente "la ruina del clero nada justa".[10]

El doctoral propuso una solución intermedia ofreciendo a cambio un préstamo de 46 000 pesos, pero no se tomó en cuenta. La negativa de los capitulares fue muy desagradable para Arista, quien manifestó al canónigo José María Covarrubias que estaba enterado de la discusión de la sesión de cabildo. El arzobispo a su vez fue informado por el ministro de Relaciones, y expresó al cabildo la molestia que tenía por haberse filtrado las noticias o, en sus palabras, haberse "evaporado las cosas como si Arista hubiese estado en cabildo".[11]

Al parecer solo un evento implicó a la Suprema Corte de Justicia y al arzobispo. Aquél fue la solicitud de permiso del magistrado José María Jiménez para que un eclesiástico declarara ante los jueces de lo criminal sobre un robo sacrílego.

---

[10] Un excelente seguimiento de las presiones sobre préstamos al arzobispado de México en Connaughton, "Ocaso", 1999.

[11] Libro 83, ACM, sesiones del 3, 4 y 8 de abril.

El asunto pasó al promotor.[12] A la anterior petición podemos sumar la piadosa intención de otro magistrado, que pidió indulgencias dado que se había colocado la imagen del Refugio en la iglesia de Loreto.[13] En los tribunales estatales registramos el caso de inmunidad a la cual se acogió un reo refugiado en la iglesia de Huauchinango. El promotor fiscal de la curia sostuvo que tocaba decidir a la autoridad eclesiástica y no a la civil, como habían fallado los magistrados del tribunal superior de Puebla.[14]

La relación del arzobispo con los gobiernos del Distrito Federal y los gobiernos estatales fue muy compleja debido a los constantes cambios por movimientos políticos.[15] Se distinguen dos momentos en las relaciones entre el prelado y los gobernadores. El primero toca al seguimiento de trámites por los gobernadores y prefectos, el segundo a la aplicación de la ley de contribuciones. De los trámites entre gobernadores y curia se nota lo siguiente: se tiene escasa correspondencia, la mayor parte de los asuntos son coyunturales, en general mantienen buenas relaciones y se sostiene cierta tensión en pocos casos.

Acerca de las buenas relaciones del arzobispo con el gobernador del Distrito Federal, tenemos varios ejemplos: remediar los desórdenes por el canto después de cubrir al Santísimo, la aprobación del opusculito para escuelas de primeras letras *El*

---

[12] Libro 6, f. 321.

[13] Libro 2, f. 167.

[14] Conforme a la resolución del tribunal de guerra el 27 de noviembre de 1849. Libro 5, f. 420.

[15] El arzobispo no pudo conocer a los 62 gobernadores electos, interinos, sustitutos o electos del Distrito Federal, Tamaulipas, Veracruz, Guanajuato, San Luis Potosí, Guerrero y Querétaro que fungieron entre 1851 y 1857. En cambio no en pocas veces tuvo que responder las demandas de éstos ya fuesen liberales o conservadores.

maestro de los niños y un préstamo de 1 400 pesos con seguro de los fondos municipales.[16]

El gobernador de Guanajuato, Octaviano Muñoz Ledo, dejó al arzobispo la decisión sobre la permuta de curato de Ciudad Valles y Otzolotepec, pese a que alegó era una prerrogativa que tenía él por ley.[17] La anterior ley era una novedad introducida por el ejercicio de la soberanía de los estados y ofrecía un útil medio de control de los gobernadores sobre aquellos eclesiásticos desafectos o para la promoción de los afines. Garza y Ballesteros debía decidir entre reclamar o dejar pasar, pues al paso del tiempo el principio podría fortalecer cacicazgos regionales (con el favoritismo del gobernador en turno) en detrimento de la independencia de la Iglesia. El prelado debía cuidar celosamente que los gobernadores no se constituyeran en árbitros de conflictos locales eclesiales, pese a su buena voluntad.[18] Los conflictos de preminencia en tales asuntos no eran una simple cuestión de vanidad de los personajes sino la definición de jurisdicciones o ejercicio real de poder. Garza y Ballesteros debía asumir la responsabilidad de negar solicitudes o confiar en los gobernadores como en el caso de Mariano Riva Palacio, "cuya probidad era probada",[19]

---

[16] Libro 5, f. 458, Libro 6, f. 55 y 360.

[17] Libro 3, f. 87.

[18] El gobernador de Guerrero, Álvarez, pidió con anuencia de los prelados de Puebla y México, que un vicario atendiera Cacahuatepec y a su vez, fue propuesto por el cura de Taxco Manuel Eleuterio Gómez y los representantes de cofradías como juez árbitro para resolver un conflicto, gracias a que el "excelentísimo señor don Juan Álvarez, su representación social y sus conocimientos locales lo ponían al tanto para pronunciar equitativamente un laudo". Libro 4, f. 418 y Libro de asuntos comunes del 4 de junio de 1856 al 16 de octubre de 1856 en adelante Libro de asuntos comunes de 4 de junio de 1856 hasta 16 de octubre de 1856, AHAM, CL 166, f. 58, en adelante Libro 14.

[19] Camilo Escobar, cura de San Ángel, se quejaba del pago de contribuciones al gobierno del Estado de México Libro 3, ff. 87 y 124.

quien quería formar una caja de ahorros para monte pío y sostener misas.

Situaciones sencillas en apariencia exigían soluciones salomónicas y muestran el grado de compromiso y puja política. Garza y Ballesteros se topó con personalidades como la del gobernador de Querétaro Ramón María Canal de Samaniego, quien exigió proporcionar la "justicia que el caso impetraba" acerca del pago de diezmos al hospital de la Concepción, pero que a su vez había dejado de pagar una capellanía en Actopan. A manera de componenda por otro lado, el prelado tuvo que felicitar a Samaniego por el apoyo que prestó al ayuntamiento de Tolimalejo para realizar una procesión de gracias, "con muy singular satisfacción por la religiosidad del gobernador".[20] El arzobispo meses después se vería comprometido por Samaniego, quien solicitó licencias para usar un oratorio de la familia que había "tenido durante mucho tiempo", como bisnieto de Juan Antonio de Jáuregui. Garza y Ballesteros ordenó buscar los antecedentes y respondió que lo hacía bajo "el supuesto de que no era menor nuestra consideración para con su excelencia que la que antes se tuvo con sus ilustres antepasados" y autorizó (mientras era gobernador interino y "por consideraciones debidas a la familia Samaniego") el uso de capilla privada. También se respondió al gobernador que debía dirigirse a Roma pues tal gracia sólo la ratificaba el santo padre por estar mandado así por el decreto de 28 de julio de 1851 de la Sagrada Congregación del Concilio.[21]

La relación con el gobernador de San Luis Potosí fue la más tensa. Éste acusó severamente a los ministros que atendían los

---

[20] Libro 2, f. 92 y Libro 3, ff.136 y 176.

[21] Libro 6, ff. 61 y 194.

beneficios en su estado. El gobernador se quejaba hacia 1852 del vicario fijo Francisco Zubiri:

> por malos tratamientos a sus feligreses y servicios personales que sin prudencia les mal paga y exige, haciendo extensiva con tal motivo su queja contra todos los párrocos de la Huasteca, de quienes habla con dureza, diciendo que son despóticos, que cometen faltas contra las autoridades y abusan de la predicación.[22]

Garza y Ballesteros ordenó al vicario foráneo de Ciudad Valles que, "asegurado de la verdad", reprendiese a Zubiri y le encargara la "justa consideración y buena armonía para con las autoridades y buen trato a sus feligreses con especial cuidado sobre la predicación conforme a los números 78 y 81 de la pastoral de 1838". Pero el vicario foráneo contestó: "Que eran injustas inculpaciones […] acusándolo de excesos respecto del cobro de derechos, de malos tratos respecto de los pobres y de muy imprudentes y muy personales reprensiones en el desempeño de la palabra divina". [23]

El vicario incluso recomendó la conducta del padre Zubiri "por el porte que observaba en circunstancias difíciles en las que se encontraba". Con relación a la conducta de los curas de la foránea, a "quienes también en general se había denunciado de varios abusos", los defendió haciendo una reseña del buen proceder en la materia misma sobre que se les acusaba. Solo algunos no respetaban el decreto de noviembre de 1812 acerca de servicios personales.[24]

---

[22] Libro 6, f. 63.

[23] Libro 6, f. 473.

[24] Garza y Ballesteros pudo tener un respiro a los múltiples problemas que enfrentaba en su sede bajo el gobierno santannista y con la creación de la diócesis de San Luis Potosí. Por decreto del 13 de abril de 1855, el arzobispo

Un punto notable es que la formación de los estados exigía cantidades importantes de recursos y la Iglesia sufría no sólo descuido de obligaciones de los gobernadores sino nuevos gravámenes. El gobierno estatal de Veracruz, por ejemplo, debía dar una pensión a Tempoal que se dejó de pagar después de la independencia bajo la excusa del gobernador de carecer de fondos. El arzobispo se vio forzado a "hacer una representación" al congreso local.[25]

Las leyes estatales sobre contribuciones para la guardia nacional y la de profesiones y ejercicios lucrativos sin duda fueron el mayor reto que se presentó a la Iglesia bajo el sistema federal. El vicario foráneo de Iguala, Domingo Campos, informó que la ley del estado de Guerrero del 14 de abril de 1852 sobre "imposición de contribuciones por profesiones y ejercicios lucrativos" incluía a los curas, vicarios y beneficiados y que al aplicar la ley se le "intimidó" a efectuar el pago bajo la amenaza de que se lo embargaría. El doctor Campos se opuso a este impuesto que gravaba los estipendios que los ministros recibían de sus feligresías

> Alegando por razones que todo lo que percibían los señores curas era como unos administradores de la iglesia y de los pobres. Que aun lo que se les pagaba no era por la administración de los sacramentos sino únicamente para sostener el culto y alegando otras razones de este tenor concluyó se suspendiera

---

ordenó que pasaran a la diócesis de San Luis las parroquias de Ciudad de Valles, Tamasuchale, Aquismón, Huehuetlán, Tampamolón y las vicarías fijas de Jilitla perteneciente a Mextitlán y Chanchicuaulta de la Palma. 21 de octubre de 1852, Libro de asuntos comunes de 13 de enero de 1855 hasta 22 de junio de 1855, AHAM, CL 166, ff. 246 y 333, en adelante Libro 11.

[25] Libro 2, f. 110.

> todo procedimiento entre tanto consultaba a vuestra señoría ilustrísima.[26]

En términos similares el vicario foráneo de Metepec expuso la situación que lo comprometía a él y a los curas de su demarcación dentro del Estado de México.[27] El arzobispo pidió consultas al promotor fiscal, cabildo metropolitano y a Basilio Arrillaga. El dictamen del promotor conceptuaba que el arzobispo

> Estaba en caso de protestar contra las disposiciones legislativas que gravaban las congruas de los señores curas, pero manifestando en la misma protesta la buena disposición en que se hallaba la Iglesia de auxiliar al gobierno general y al de los estados con tal que esto sea de manera que los sacrificios de la Iglesia produzcan a la nación bienes positivos… que si las congruas de los señores curas han de ser gravadas, la prudencia aconseja que este sacrificio que haga la iglesia no sea del todo inútil y al efecto que no enteren en el erario nacional las contribuciones referidas sin que se establezca un fondo particular administrado religiosamente y bajo la inspección y sobre vigilancia de ambas potestades para evitar su derroche.[28]

Recordaba que algunos señores curas de la capital ya pagaban contribuciones en virtud de la ley de 7 de abril de 1842.

El dictamen del cabildo pedido el 30 de noviembre fue recibido el 5 de enero de 1853.[29] El secretario del arzobispo re-

---

[26] Libro 5, f. 460.

[27] Libro 5, f. 486.

[28] Libro 5, f. 509.

[29] Libro 6, f.137. El extenso texto del dictamen de cabildo se encuentra en el acta de sesión de 17 de diciembre de 1852, Actas de las sesiones ordinarias y extraordinarias del cabildo número 84, ACM, en adelante Libro 84.

cuperó algunos argumentos legales dejando de lado las amplias consideraciones hechas por los canónigos Juan Bautista Ormachea y José Braulio Sagaceta. Acerca de la guardia nacional los canónigos opinaron que dado que el expediente se discutía en cámaras, no era "prudente" dirigirse al gobernador del Distrito Federal pues aún no se exigía el pago; en cuanto a los gobiernos del Estado de México y Guerrero el arzobispo, al tiempo que considerara prudente, podría reclamar de la manera que mejor le pareciese. Sobre la ley de ejercicios lucrativos los canónigos manifestaron su oposición por el pago de sus beneficios, alegando que tocaba a los fondos dotales y que la Iglesia de México no había sido tratada con la consideración debida ni se habían respetado las excepciones que gozaba por leyes canónicas y civiles.[30] Por lo anterior debía pedirse la derogación de las nuevas leyes por ser anticanónicas y "altamente opuestas a la inmunidad del clero".

El dictamen de Arrillaga, del 14 de febrero de 1853, era favorable a la opinión de escribir una representación a los gobiernos de Guerrero y del Estado de México para derogar la ley. Acerca de la contribución para la guardia nacional, Arrillaga pidió formular una queja y expuso que ni en Francia y España durante el tiempo "en que se vio abatida la Iglesia" se habían vulnerado las órdenes *in sacris*. Incluso en Francia se había exentado a los seminaristas y alumnos de teología fuera de los seminarios.

Arrillaga recomendó como estrategia que para "evitar compromisos a los legisladores" de "confesar" o reconocer "faltas o vicios al derogar leyes" se debía reclamar en "tiempo oportuno", es decir, antes de que leyes "perjudiciales a la Iglesia" se apro-

---

[30] Cap. 1° de Censibus, el artículo 8° del concordato de 1737 y la Ley 14, Tit. 5°, Lib. 1° de la novísima recopilación con la ley aclaratoria 15 del Tít. 9°, Lib. 1° L 6, f.137.

baran y publicaran. En opinión de Arrillaga esto requería estar en contacto con personas de confianza en ambas cámaras y que los obispos sufragáneos nombraran representantes en la Ciudad de México a fin de "uniformar opinión" y cuando conviniese reclamar, lo hiciese "todo el episcopado mexicano unísono y compacto". Esta medida dejaría fuera todo tipo de confusión entre los obispos que

> No solían ver todo, la misma ley bajo un mismo aspecto y penetrar igualmente todos sus efectos, tendencias, etcétera. Y aun cuando todos conozcan, unos por otros se hallan embarazados para representar, porque los sufragáneos temen que vuestra señoría ilustrísima se halla conformado y puede temer lo mismo respecto de ellos.[31]

El empadronamiento y exacción de guardia nacional[32] fueron suspendidos por Arista y la discusión de esta ley en el senado no tuvo resolución una vez disuelta la cámara bajo el gobierno santannista. Pero la contribución por profesiones y ejercicios lucrativos del Estado de México se mantuvo y continuó complicando la vida a los curas. El vicegobernador presentó la queja de vecinos, alcalde, síndico y subprefecto de Tula sobre el cura José Álvarez Álvarez. Lo acusaban de maltratar a la feligresía, "injusticia en el cobro de derechos", no asistir a los certámenes de las escuelas y "desprecio a las leyes y autoridades del país" por no hacer caso del pago de la ley de profesiones y ejercicios lucrativos y del 4% al millar.[33] El gobernador del estado de Guerrero culpó por resistirse al cura encargado de Atenango del Río y al

---

[31] Libro 6, f. 267.

[32] Era un decreto del 15 de julio de 1848 reformado por reglamento del 23 de diciembre de 1851 Libro 84, ACM sesión de 17 de febrero de 1852.

[33] Libro 4, f. 203.

vicario foráneo de Iguala, pues éste no había respondido en tres ocasiones. Garza y Ballesteros contestó que había una consulta al cabildo en curso y esperaba respuesta.[34]

El arzobispo buscó conciliar los casos, como el del cura José Guadalupe Abad de Atotonilco el Grande, quien reclamó haber sido multado con 10 pesos por el recaudador de rentas del lugar, como a todos los demás vocales de las juntas calificadoras de contribución personal de acuerdo con una disposición del gobernador. El cura alegaba que no se le había escuchado y que sólo reconocía jurisdicción en el arzobispo. El prelado para evitar exacerbar el punto de inmunidad personal dispuso: "Que no tratándose de asunto eclesiástico sino puramente civil exhiba la multa y contéstese al cura que si en su concepto no dio motivo para incurrir en ella haga presente al excelentísimo gobernador las razones que lo excusan".

En el estado de Guerrero una vez que la situación era más grave, el arzobispo recomendó al cura de Acapetlahuaya Carlos Miranda (quien se quejó porque se le había asignado una cuota de 14 pesos mensuales), que obedeciendo la ley ocurriese a la junta de calificadores por "no estar en remedio de nuestras facultades, encargándole moderación en la representación y dando cuenta de los resultados".[35] Por regla el arzobispo parecía ceder y cumplir la ley sin exigir que sus eclesiásticos ofrecieran resistencia. La vía legal a seguir era la protesta a través de la representación, decisión que no tomó el prelado. La variación del sistema político con el ingreso de Santa Anna abrió otras posibilidades de solución.

El gobierno santannista al parecer no ofreció cambios y el Departamento de México continuó con la aplicación de la ley de

---

[34] Libro 5, f. 547.
[35] Libro 5, f. 100.

contribuciones. El administrador de rentas incluyó al cura de Toluca dentro de los ejercicios lucrativos y ante la oposición, el recaudador se vio forzado a consultar al supremo gobierno. La respuesta fue desfavorable al cura ya que "su alteza el general presidente resolvió que debía exigírsele dicho impuesto".[36] El gobernador del departamento en una actitud flexible atendió la solicitud del arzobispo sobre averiguar cuál era la práctica y en tanto suspendió todo procedimiento hasta que la sagrada mitra librase las órdenes correspondientes. El promotor fiscal de la curia repitió en este caso el dictamen que había dado sobre ceder y contribuir para los fondos de una caja especial. Además el promotor recomendó dirigir a los curas una circular sobre obedecer a las autoridades constituidas para alejar toda sospecha de sedición. En Toluca se decidió finalmente suspender la providencia dado que "existía la fuerte razón que se sostenía a la comunidad religiosa" de franciscanos.[37]

El ayuntamiento constitucional fue una figura jurídica y política heredada del sistema constitucional gaditano, que creó nuevas responsabilidades para los ministros de lo sagrado. Entre el 11 de febrero de 1851, en que asumió el gobierno Garza y Ballesteros, y el 23 de abril 1853 en que fueron disueltos los ayuntamientos constitucionales por las "Bases para la administración de la República" del gobierno santannista, la secretaría arzobispal tuvo que atender, entre solicitudes y demandas, al menos 117 peticiones provenientes de alcaldes, síndicos o regidores. En términos porcentuales, 47% o casi la mitad de las parroquias fueron requeridas por algún ayuntamiento, dicho

---

[36] Libro de asuntos comunes de 26 de octubre de 1853 hasta 1 de junio de 1854, AHAM, CL 165, f. 24, en adelante Libro 8, Libro de asuntos comunes del 3 de junio de 1854 al 28 de septiembre de 1854, AHAM, CL 165, f. 358.

[37] Libro de asuntos comunes de 29 de septiembre de 1854 hasta 12 de enero de 1855, AHAM, CL 165, f. 103, en adelante Libro 10.

de otra manera fueron presentadas exigencias locales que debían ser resueltas por los curas o el arzobispo. El prelado tuvo que atender durante este tiempo en promedio cuatro asuntos mensuales que involucraron la intermediación o demanda de un ayuntamiento, que en ocasiones resultaron tensos y complejos litigios. Este dato nos revela la actividad política desplegada por vecinos (que eligen a sus representantes y forman criterios de administración pública municipal), que bien podemos describir como una intensa vida republicana local que hasta ahora ha sido poco estudiada y que lamentablemente será difícil reparar ante la pérdida de muchos archivos municipales. No es extraño que el sistema republicano central santannista suprimiera la anterior actividad política local remplazándola con el "gobierno" de jueces de paz o comisarios municipales, si bien reintegró parcialmente (hacia finales de su gobierno) la representación política de los vecinos de los extinguidos ayuntamientos con la implementación de intendentes municipales.

De acuerdo con Cádiz y luego por la constitución federal mexicana de 1824 (con ciertas modificaciones por el "Acta constitutiva y de reformas" sancionada por el congreso extraordinario constituyente de los Estados Unidos Mexicanos el 18 de mayo de 1847), los ayuntamientos constitucionales podían establecerse para el gobierno interno de los pueblos con más de mil almas dentro de su comarca y contarían con alcaldes, regidores y síndicos procuradores. Entre los cargos de los ayuntamientos que pudieron servir para intervenir en la gestión parroquial podemos citar su obligación de velar por la policía (salubridad y comodidad), cuidar de la seguridad de las personas y bienes de los vecinos, conservar el orden público y cuidar de todas las obras públicas de necesidad, utilidad, ornato y educación.[38]

---

[38] Tena Ramírez, *Leyes*, 1964, p.96.

Los nuevos ayuntamientos que se formaron a partir de la reinstalación de la constitución en 1820 crearon una nueva relación con la Iglesia, pues se acercaban al arzobispo para solicitar celebraciones,[39] ministros,[40] formar ternas para nombramiento de mayordomos de cofradías,[41] vender plata u otros bienes de las iglesias para otras inversiones de culto,[42] presidir las juntas y hacer seguir las constituciones de las cofradías,[43] colaborar en la reconstrucción de los templos[44] y solicitar la erección de curatos y vicarías fijas para tener los servicios formales de un ministro.[45]

Los ayuntamientos también colaboraban en el esclarecimiento de falsas acusaciones contra eclesiásticos y dieron su apoyo a los ministros.[46] El ayuntamiento y vecinos de Santa Ana Tianguistengo manifestaron el buen desempeño de su

---

[39] Amatepec pide la celebración de la semana santa que no se daba desde 1839, Libro de asuntos comunes de 16 de noviembre de 1850 hasta 26 de marzo de 1851, AHAM, CL 162, f. 119, en adelante Libro 1; se piden misas al vicario de Amacuzac para Puente de Ixtla de la parroquia de Tlaquitenango Libro 2, f. 174.

[40] Real del Doctor, por separación de su cura con causa en el provisorato y avanzada edad del encargado Libro 1, f. 123.

[41] Zacualtipan, Libro 6, f. 266.

[42] Tlalmanalco, Libro 5, f. 79.

[43] Libro 11, f. 281.

[44] Incluso con apoyo de los gobernadores estatales como es el caso de la formación de una junta para la obra de la parroquia de Acambay en el Estado de México Libro 1, f. 191.

[45] Solicitud de formar una parroquia de la vicaría fija de Texcatepec perteneciente al curato de Tlachichilco con recomendación para cura de su vicario González, Libro 1, f. 115. El ayuntamiento de Chanchilhuautla exponía que era vicaría fija desde 1820 y contaba con 8 000 habitantes. Libro 1, f. 182.

[46] El ayuntamiento de Real del Monte pidió al arzobispo el nombre de la persona que había calumniado a su cura Ricaño para perseguirla en juicio y el de Zinacantepec sobre una acusación contra Vicente Cordero; aprehendieron y sumariaron a los dos vecinos díscolos "que tomaron el nombre del ayuntamiento y aun suplantaron una firma". Libro 3, ff. 44 y 93. Los quejosos de Zinacantepec después se acercaron al arzobispo para ser liberados, Libro 4, f. 132.

párroco Joaquín Aldaz pese: "Ha hallarse muy obeso y con tan escasa vista que necesitando usar anteojos muy fuertes y cubriéndolos varias veces la llovizna se ha dado caídas de las que aun padece".[47]

Sobre la valoración de los datos es pertinente la siguiente reflexión. Es difícil saber si una petición era una queja, una exigencia o un simple llamado para que se les diese asistencia; si una solicitud de cura era una queja elevada al arzobispo o la piadosa intención de auxilio espiritual. Otro caso es el de la erección de nuevos beneficios que no siempre eran bien intencionados y atentaban contra la congrua de los curas. Los registros de libros de gobierno no siempre nos dejan datos que esclarezcan este punto. Los ayuntamientos solicitaron 9 veces ministros y pidieron la erección de curatos y vicarías en 6 ocasiones.

La buena colaboración entre ayuntamientos y eclesiásticos se nota en el elogio de buen ministerio (1), en contra de falsas acusaciones (2), al pedir el regreso de sus curas (3) o que no fueran removidos a otro beneficio (3), al organizar con su cura reparaciones de las iglesias (1), venta de plata (3), defensa de obras pías o donaciones (5), pedir distintas concesiones piadosas como feria religiosa, gracias espirituales de jubileo, misiones o confirmaciones por el obispo de Búfalo que estaba de paso (4). Si sumamos estos casos tenemos 37 ocursos que no ofrecieron mayores dificultades para Garza y Ballesteros frente a 80 diligencias de cabildos inconformes con quejas y litigios que estudiaremos a continuación.

Con los ayuntamientos se crearon también espacios de discusión, ya que al asumir la representación política de los vecinos se convirtieron en un órgano eficaz, aunque no siempre justo o

---

[47] Libro 4, f. 369.

democráticamente representativo, para obligar a los ministros al buen gobierno de las parroquias. Los vecinos tenían que dirigir sus denuncias al arzobispo a través del ayuntamiento y este control pasó posteriormente a los comisarios municipales. Es decir, que las quejas o denuncias no se hacían directamente al arzobispo sino a través de estos órganos.[48]

Entre las funciones que asumieron los ayuntamientos se encontraba el denunciar excesos o mal ministerio de sus curas. Por ejemplo, el ayuntamiento y vecinos de Ostoticpac se quejaron del cura de mineral de Temascaltepec, Miguel Orbe, pues "los maltrataba y no iba a los pueblos a dar misa y confesar".[49] Este eclesiástico había sido ya reprendido por el arzobispo debido a los pretextos que exponía para no visitar los pueblos de su curato. Otro tipo de denuncia relacionada con los ministros era que se ausentaban de sus beneficios. Aunque no siempre es claro si las demandas perseguían el bien de la feligresía o eran una estrategia contra un cura, como se dio en el caso del vicario de Vizarrón, Roberto Mondragón, que según el ayuntamiento padecía "una enfermedad contagiosa capaz de contaminar a los mismos paramentos".[50]

Los ayuntamientos recurrían eventualmente a la petición de nuevos ministros para solucionar conflictos, veamos los argumentos esgrimidos por el ayuntamiento de Tepeji del Río:

> Aquel cura no atrae las simpatías del pueblo y su carácter es tal que los hace vivir con disgusto y pedir, como lo hacen, a vuestra

---

[48] Los vecinos piden autorización al comisario municipal de Lerma para exponer al arzobispo sobre un vicario, Libro 11, f. 191.

[49] Libro 1, f. 150.

[50] La duda era tal que el arzobispo decidió dejar la resolución en manos del vicario foráneo de Querétaro, que podía estar mejor enterado de esta representación del ayuntamiento asumida por el gobernador de Querétaro, Libro 2, ff. 192 y 100.

> señoría ilustrísima, que en beneficio de aquella parroquia y del culto que va disminuyendo les nombre otro párroco y en prueba de la verdad con que hablan, aseguran que no se hallará en la secretaría una queja contra anteriores párrocos porque a todos los han respetado como deben.[51]

En este caso específico el arzobispo exhortó al párroco al buen comportamiento, pero las quejas continuaron hasta su separación a pesar de que las autoridades habían sido sustituidas ya bajo el gobierno santannista.[52]

A pesar de los párrocos, es interesante notar que al ser interpelados y denunciados ante el prelado por los ayuntamientos, la solución judicial se daba por vías políticas. Los ministros podían ser acremente criticados, pero la resolución no se daba por medios violentos como con el tumulto. Pocas veces los miembros de ayuntamientos "sedujeron e insurreccionaron" a los pueblos en contra de los curas. El caso de José María Benhumea de Tepejojuca fue resultado de una revancha de un "enemigo declarado" que había sido depuesto del ayuntamiento gracias al cura.[53] Los ayuntamientos también manifestaron inconformidad contra los aranceles parroquiales[54] y ejercieron control sobre los frutos de tierras comunales dedicadas al culto.[55]

---

[51] Libro 6, f. 422.

[52] El motivo de la discusión fue la tapia del cementerio, pues el párroco se negaba a repararla ya que alegaba que sus feligreses lo defraudaban con los derechos parroquiales, eran indevotos, desmoralizados, se expresaban de modo irrespetuoso y aún indecente y se burlaban de los jueces cuando acudía a ellos. Libro 8, f. 64.

[53] Libro 6, f. 505.

[54] Zontecomatlán contra Amador, quien insistió que su curato era incongruo y que debía anexarse a Xochiatipan, Libro 2, ff. 8 y 69.

[55] Vidal de Huexotla, Libro 6, f. 140.

Además del personal eclesiástico los ayuntamientos supervisaron los nombramientos y funciones de los administradores de las cofradías.[56] El cura de Teocoaloya se quejó de que los fondos de obras pías no necesitaban ser administrados por juntas de "elección popular lo que trae el gravísimo inconveniente de que dichas juntas estén en constante pugna con el párroco a quien siempre procuran deprimir".[57] Los bienes de la parroquia fueron considerados por muchos ayuntamientos como de la feligresía y no de los eclesiásticos. Así denunciaron la enajenación de plata de la iglesia de Coyoacán por el cura Silverio Uribe o por sacar cosas de la parroquia de Otumba al padre José Guadalupe Abad.[58]

Los enfrentamientos directos entre curas y ayuntamientos por cuestiones políticas eran peculiares y confusos. Por ejemplo, el párroco de Tancahuitz Francisco Jongitud se había tenido que refugiar en la vicaría foránea de Huejutla. El vicario informó a la mitra que era víctima de la persecución, pues el prefecto político presumía que "trababa amistad con los revolucionarios".[59] Sin embargo los indios y el ayuntamiento pedían por separado que su cura volviese al beneficio.[60] Estos últimos exponían que la conducta del eclesiástico siempre había sido buena y que un año antes, durante la epidemia de cólera, había socorrido a "los enfermos espiritual y corporalmente dándoles medicinas y dinero". Si había dejado la parroquia sin encargado se debía a que se le quiso prender estando en Villa

---

[56] Naucalpan contra el cura Medina por despido injustificado legalmente del mayordomo de una cofradía por "sentimientos personales"; a esta queja se sumó después el prefecto y teniente de gobernador del Estado, Libro 2, ff. 6 y 66.

[57] Libro 11, f. 245.

[58] Libro 1, ff. 185 y 114.

[59] Libro 1, f. 156; también el presbítero Alcocer fue acusado de conato de revolución en el sur, pero solo bajo presunciones según el promotor, Libro 2, f. 54.

[60] Libro 2, ff. 42,118 y 114.

de Valles, por lo que se le había relacionado con la revolución de Celso Olivares del 12 de enero. La opinión del foráneo fue que se nombrase un coadjutor por no convenir el regreso de Jongitud.

La postura de Garza y Ballesteros era clara en cuanto a la participación política de los curas. La actitud del prelado la podemos entender a través del "suceso escandaloso acaecido en la Villa de Tampico".[61] El gobernador del estado de Veracruz envió un expediente formado contra el padre encargado Anastasio Jarquin. El prelado otorgó el beneficio de la duda a Jarquin y pidió al vicario foráneo que se entrevistase con el acusado y en caso de no probar su

> Inocencia por el atentado de haber hablado en el púlpito contra las autoridades y contra personas determinadas, lo que en ningún caso es permitido; por las palabras execratorias que uniformemente aseguran los testigos haber dicho, pues si lo que estos dijeron era falso debía valerse de los medios legales y no de la Cátedra del Espíritu Santo, que no es sino para instruir a los demás; tercero por el atentado de haber declarado excomulgados a los que en su juicio habían hablado en la iglesia y por el acto externo con que quiso manifestar dicha excomunión, que no tenía facultad de imponer.

El arzobispo consideró además que era justo que los ofendidos recibieran alguna satisfacción y pidió al vicario foráneo que se disculpara con las autoridades y demás personas que habían sido molestadas desde el "Púlpito procurando que esta satisfacción se haga de algún modo pública para que la tengan también los fieles por el mal ejemplo que de ello recibieron".

---

[61] Libro 1, f. 153.

El prelado autorizó por último, si el vicario lo estimaba conveniente, una pena pecuniaria a favor de la fábrica de la Iglesia. Parte de la solución implicó ordenar al cura propietario que se presentara en la parroquia sobre todo en el tiempo de cuaresma y cumplimiento de la Iglesia. Las penas al parecer se aplicaron, pues Jarquin confesó sus faltas y se sometió a la autoridad del arzobispo.[62]

Cabe hacer notar que si bien el expediente formado por la autoridad civil carecía de valor jurídico por haberse formado fuera de tribunales eclesiásticos, o dicho de otra manera, por no atender al fuero eclesiástico, fue tomado como un testimonio y se procuró solventar en forma práctica el asunto. Sin embargo el ayuntamiento de Tampico no aceptó las disculpas de Jarquin con el argumento de que habían ocurrido al arzobispo por conducto del gobernador, y agregó que Jarquin había trasladado la cabecera a Pueblo Viejo y no cumplía con su ministerio. El ayuntamiento pedía el regreso del cura propietario José María Echeverría y en caso de no ser posible hizo la atrevida propuesta de nombrar al presbítero Vicente Vega, el cual tenía "Las simpatías del pueblo, que ha debido intervenir en el nombramiento de sus pastores según la antigua costumbre de la Iglesia, que si bien no está en práctica, no deja de ser por eso recomendable".[63]

El arzobispo resolvió el regreso del párroco y advirtió al ayuntamiento que no tenía el derecho que pensaban en cuanto al nombramiento de párrocos. Al párroco vecino de Pánuco se le pidió que predicara sobre las obligaciones del pueblo de obedecer y respetar a las autoridades.[64]

El excesivo celo de los regidores y alcaldes provocó que los curas manifestaran su inconformidad ante lo que sentían

---

[62] Libro 2, f. 48.
[63] Libro 2, f. 79.
[64] Libro 2, f. 77.

como franca persecución por parte de las autoridades civiles. El cura de Amealco, Camilo Garfias, pidió un coadjutor ante el hostigamiento del ayuntamiento que había durado casi un año.[65] Julián Antonio Monroy, cura de Zumpango por 30 años, solicitó una permuta ante la injusta persecución del ayuntamiento. Pese a haber sido declarado inocente en una causa tanto por el gobierno eclesiástico como por el secular, sufría una feligresía que poco se confesaba y particularmente los del ayuntamiento "que no lo acostumbran sin embargo de sus hipócritas declaraciones".[66]

Los ayuntamientos debían instalar juntas de instrucción pública presididas por el presidente, cura párroco, vocal y dos ciudadanos. El gobernador del Estado de México hacia 1857 recordaba al arzobispo "Que los señores curas por su iluminación, por razón de su ministerio y por la influencia que tienen en sus feligreses, son las autoridades que más debían interesarse en el fomento de las escuelas de primeras letras donde entre otras cosas se enseñan a los niños los rudimentos de nuestra religión".[67]

Y sin dudar de su cooperación pidió que redoblasen esfuerzos para apoyar la instrucción primaria incluyendo una módica contribución para su sostenimiento.

A juicio de los promotores fiscales de la curia no todas las representaciones de los ayuntamientos eran justas como se juzgó en el caso de la petición de formación de sumaria contra el cura de Xichu, Vicente Peña. El parecer del promotor fue que no

---

[65] Libro 1, f. 118.

[66] Libro 1, f. 189. No sólo tenía problemas con los vecinos de la cabecera sino también con los de Techitac que ofrecieron el informe tan desfavorable con el objeto de erigirse en vicaría fija.

[67] Para el Estado de México era la ley de octubre 15 de 1850, Libro de gobierno de asuntos comunes de 18 de octubre de 1856 a 4 de marzo de 1857, AHAM, CL 167, f. 185, en adelante Libro 15.

había mérito para formar sumaria y manifestó "Que no podía menos que sorprenderse de que este señor siendo ministro de justicia hubiese dirigido al señor capitular semejante comunicación, cuyos comprobantes parecen ser más bien hijos de la arbitrariedad y despotismo que se empeña en ultrajar el estado eclesiástico".[68]

La grave situación de deterioro de las relaciones entre los párrocos y los ayuntamientos constitucionales había sido ya expuesta por el párroco de Ixtacalco, Manuel Espinosa de los Monteros en el año de 1831. En las anotaciones para formar el directorio parroquial sobre costumbres y obvenciones, Espinosa de los Monteros presentó problemas molestos como que el ayuntamiento ocupaba ornamentos de las iglesias sin el consentimiento del cura. Pero también denunciaba situaciones graves y agudas como que el ayuntamiento había ocupado cuartos del curato (y también de alguna iglesia de visita) para cárceles municipales en donde los recluidos se hacinaban, sufriendo el cura desmanes como borracheras y la fetidez (que molestaba incluso durante los servicios religiosos) de los "estercoladeros" tanto de los delincuentes como de sus visitas.[69]

Otro tipo de denuncia de este cura era el desorden del manejo de los bienes de comunidad o municipales (antes bajo la administración de los gobernadores de la parcialidad de San Juan Tenochtitlán), que no tenían ninguna supervisión de sus cuentas por el gobierno federal ni estatal y que provocaban el acaparamiento de chinampas por algunos vecinos, malos manejos

---

[68] Libro 2, f. 49.

[69] Miscelánea Tomo I de varias doctrinas morales, costumbres, observaciones y otras noticias pertenecientes al curato de Ixtacalco. Lo comenzó el actual cura en mayo de 1831 Manuel Espinosa de los Monteros, AHAM, CL 51 y Miscelánea Tomo 2 que comenzó en noviembre del año de 1831 siendo cura de Ixtacalco don Manuel Espinosa de los Monteros, AHAM, CL 51.

en rentas de potreros y pastizales, caza de patos y finalmente, la falta de pago de las asignaciones que como compromiso había adquirido el municipio con el cura en turno. Una última observación de esta fuente es que ciertos vecinos conforme pasaban los años se reelegían confirmando privilegios.

Si la situación de los curas se encontraba en tan malas condiciones se debía a que cedían ante las presiones de los miembros del ayuntamiento o que los munícipes aprovechaban la ausencia del párroco cuando éstos cambiaban de beneficio. La dinámica del ejercicio del poder local es clara, los vecinos con sus ayuntamientos ponían en serias dificultades a los párrocos que eran vistos como empleados pasajeros.

Es difícil establecer comparaciones de nuestras cifras e interpretaciones al no existir datos similares para otras diócesis y carecer de estudios prosopográficos de las administraciones federales y estatales. Pese al anterior inconveniente podemos establecer que aunque existía un número elevado de eclesiásticos seculares en el arzobispado (885 individuos entre capellanes, vicarios y curas), éstos ya no predominaban en el espacio público si tenemos en cuenta que por cada parroquia existía cuando menos un ayuntamiento con alcalde, regidor y síndico.[70] El arzobispado contaba con 245 parroquias a cargo de clérigos seculares, los funcionarios municipales, hasta ahora ignorados por la historiografía, debieron ascender (en un cálculo bastante modesto) a 735 individuos a los cuales deben sumarse los burócratas estatales como prefectos y funcionarios directamente dependientes de los gobernadores. La administración nacional tenía hacia 1848 3 947 empleados

---

[70] Casos de parroquias relativamente pequeñas con dos ayuntamientos fueron Amatepec-Tlatlaya y Atenango del Río-Huautla. En Jaltenco-Nextlapan el cura convivía con dos ayuntamientos con cuatro vocales cada uno, es decir ocho vecinos con cargo municipal frente a un eclesiástico.

y un autor contemporáneo a nuestro estudio calcula en más de 30 000 los individuos que vivían de las rentas públicas, al servicio de la justicia, administración interior de los estados, municipios, educación, hospitales y otros establecimientos.[71] Los funcionarios municipales y estatales fueron decisivos para desamortizar bienes de corporaciones de pueblos de indios y eclesiásticos. El dato es interesante ya que las nuevas clases políticas y burocracias restaron espacio social a la Iglesia subordinándola al retirarle el manejo de propiedades y capitales y limitarla al ámbito de la espiritualidad o conciencia, con el culto dentro de las iglesias.

El liberalismo radical o puro

Sin duda el suceso que más afectó a la Iglesia fue la ley del 25 de junio de 1856 sobre la adjudicación de "fincas rústicas y urbanas" de corporaciones, propuesta por el ministro de Hacienda Miguel Lerdo de Tejada. Es de notar que a los liberales puros se sumaron en un momento coyuntural muchos moderados. Jan Bazant recuerda la ironía del conservador Manuel Haro y Tamariz, quien como ministro tuvo un proyecto similar, y que terminó finalmente por combatir la ley Lerdo. Manuel Siliceo, liberal moderado como ministro de Fomento, se encargó de abrir una calle a través del convento de San Francisco con el afán de quitar obstáculos a la circulación y progreso de la ciudad.[72] Sin duda no era el mejor momento político para la corporación eclesiástica.

---

[71] Hermosa, *Manual*, 1991, p.71.
[72] Bazant, *Bienes*, 1995, p.56-61, 105.

La desamortización provocó en un primer momento una serie de consultas al arzobispo. Nos sirve el ejemplo de la cofradía del Santísimo de Taxco que expuso que conociendo la ley, en la cual estaban "comprendidos indudablemente los [bienes] que poseía aquella parroquia", aunque todavía no se había publicado en el estado "era de presumirse que lo sea de un día a otro" y que por tanto deseaban "normar su conducta a lo que disponga vuestra señoría ilustrísima".[73] El arzobispo a este tipo de consultas respondió que no podía dar instrucciones mientras el superior gobierno no derogara la ley como lo tenían pedido él y algunas corporaciones civiles.

Una vez publicada la ley gobernadores, prefectos, subprefectos, ayuntamientos y jueces de paz solicitaron a los curas "noticias de fincas urbanas y rústicas". En el Estado de México la ley se publicó el 8 de julio de 1856 y para el 24 el vicario foráneo de Tenango del Valle, Luis G. Poza, recibía la orden del prefecto de dar "noticias de fincas" de los curatos de la demarcación. Poza contestó "de un modo legal" que "debía defender los bienes de la iglesia". El arzobispo ante estos requerimientos pidió que los curas respondieran a las autoridades políticas que en las representaciones hechas al gobierno se exponía que no se podía ni debía "cumplir la ley en la materia" y que el prelado se opusiera a dar su "consentimiento para la enajenación de las fincas de la iglesia". Garza y Ballesteros "encargaba mucho" a sus eclesiásticos que: "En los oficios o en lo que se practique por las autoridades o por los arrendatarios se abstuviesen de expresiones que ofendan y que se reduzca a manifestarles que por su parte no dan su consentimiento a nada ni oponen resistencia alguna".[74]

---

[73] Libro 14, f. 119.

[74] Se entiende resistencia física y de esta manera evitar violencia, a Juan N. Medina interno de Capulac de la foránea de Tenango del Valle y al foráneo, Libro 14, ff. 161 y 180.

En algunos casos los curas fueron amenazados con coerción, ante lo cual Garza y Ballesteros recomendó responder que la ley no preveía que la autoridad civil por "la fuerza" pudiese extraer documentos de los archivos de las parroquias que acreditaban los bienes de su propiedad y solo podían entregarse con orden expresa de la mitra.[75] El prelado todavía esperaba, y así indicaba a los curas, que el gobierno diera marcha atrás y como un medio legal respondiese así a la tercera representación que había hecho el 24 de julio.[76]

El cura de Mixcoac, José Antonio Baijes, hizo notar que el ayuntamiento confundía tierras comunales con aquellas arrendadas por la parroquia para sostener obras pías. Garza y Ballesteros aceptó que los bienes de la población o comunales dedicados al culto bien podrían ser afectados por la ley, pues sólo se recibía el fruto de las mismas, pero no los bienes de las parroquias.[77] Sin embargo el artículo 3° correspondiente a corporaciones era el que obligaba a los curas y así lo hizo ver el ayuntamiento, el cual pidió noticias a los vecinos. Baijes reportó que "la tranquilidad en aquel pueblo se perturbaba y muchos vecinos pedían en depósito las tierras para impedir que el culto se acabara". El arzobispo insistió en que no se estorbase a los vecinos que daban noticias al ayuntamiento por orden del prefecto y que a los feligreses quienes con buenas intenciones solicitaban los bienes se les respondiera que no se podía atender a "semejante solicitud".[78] La situación era bastante difícil como

---

[75] El temor fue manifestado por Ignacio Pérez Volde de Jalatlaco Libro 14, f. 133 y 161.

[76] Al foráneo de Tenango, pero que el gobernador del estado no había respondido Libro 14, ff. 157 y 173. También al de Tlalpan Manuel Sánchez Soriano Libro 14, f. 181.

[77] Juchitepec Antonio Manzanedo, Libro 14, f. 393.

[78] Con motivo del "giro que tomaron las ocurrencias políticas" dejó de reparar una casa, Libro 14, ff. 182 y 376.

lo expresó Sánchez Soriano, cura de Tlalpan, "Quien, por no haberse sujetado a lo dispuesto por la ley de desamortización le ha declarado el prefecto una cruel e injusta guerra hasta el extremo de pedir al gobierno del distrito su aprensión [*sic*] y destierro y como allí no se considera seguro hace formal renuncia del interinato".[79]

Y las adjudicaciones se dieron. El que los curas no dieran su consentimiento era algo muy distinto a ofrecer resistencia, pues sólo se negaban a dar las escrituras y los adjudicatarios tenían que recurrir a la autoridad política para hacer los trámites. En la cita para firmar las escrituras los curas, requeridos judicialmente, tenían que decir que no tenían facultad para enajenar fincas o gravarlas. Al entregar a los jueces los títulos tenían que asentar al calce de la escritura que eran urgidos y estrechados por la ley con la manifestación número 4 de la representación de julio 21 de 1856.[80] Algunos adjudicatarios atrevidamente protestaron que no debían pagar el expediente de adjudicación sino sólo la escritura.[81]

A pesar de que las casas fuesen adjudicadas sin el reconocimiento de la Iglesia los curas sí podían recibir pagos, fuese cual fuese el nombre de éstos.[82] Los inquilinos que no habían denunciado las propiedades y se enfrentaron a los adjudicatarios tenían que mudarse o "procurar con empeño" una nueva residencia,

> Sin que en el ínterin incurran en nada, aun cuando siendo requerido por la renta la entregue al que contra la voluntad

---

[79] Libro 14, f. 457. El de Ecatepec José María Moreno y Baso con pocas quejas y con 29 años de servicios tuvo que abandonar su parroquia, pues el prefecto lo quería aprehender, Libro 15, f. 26.

[80] Agustín Guadarrama de Chapa de Mota, Libro 14, f. 292.

[81] Al interino de Actopan, Libro 15, f. 33.

[82] Ramón González Blanco de Ixmiquilpan, Libro 14, f. 266.

> de la Iglesia la ha rematado con la autoridad secular a la que la Iglesia no puede resistir ni tampoco el señor [en este caso el inquilino] Joaquín Mier y Terán, que puede decir lo que decía San Ambrosio, de mi voluntad jamás prescindiré, de mi derecho estrechado no sé resistir.[83]

La ley al parecer fue de fácil aplicación y efectividad pues como ejemplo el mayordomo de Tepozotlán, Pedro Barrera, informó hacia el 12 de noviembre de 1856 que una casa había sido adjudicada y "todas las demás estaban denunciadas y pronto se rematarían".[84] En Tlalpan, Joaquín Martínez Caballero se quejó (hacia el 4 de marzo de 1857) de que todas las tierras de la parroquia y un pequeño rancho habían sido adjudicados dejando incongruo el curato y el vicario solo podría sostenerse con alguien que se conformara con la limosna de misas dominicales, insuficiente para subsistir.[85]

Buscando soluciones intermedias el foráneo de Huichapan Rafael María Martínez pidió vender cinco casas todavía no adjudicadas, bajo el artículo que permitía la libertad para enajenar fincas por convenios particulares. El caso podía aplicarse a las parroquias de la demarcación, pero el prelado "constantemente y previa audiencia del promotor" siguió con la negativa de vender fincas de la Iglesia y "arreglarse" a la circular del 22 de agosto de 1856.[86]

Otro arreglo que se intentó fue entre arrendatarios y feligreses de buena voluntad. Éstos, "como hijos de la Iglesia", apoyados por los curas, exponían al arzobispo que no faltarían denunciantes "en cuyo caso se perjudicaría a la iglesia en la

---

[83] Libro 15, f. 105.
[84] Libro 15, f. 32.
[85] Libro 15, f. 194.
[86] Libro 14, f. 313.

octava parte del valor y los arrendatarios que tendrían que dejarlas". Para evitar lo anterior y las penas anexas a los adjudicatarios pedían comprar protestando con firmas "no hacerse dueños de ellas ni ahora ni nunca". Tal propuesta tampoco fue aceptada por Garza y Ballesteros que recordaba el punto 4 de la representación que obraba con respecto a inquilinos, denunciantes, rematadores y quienes entrasen en posesión y conforme al decreto del 22 de agosto de 1856.[87] En síntesis no podían darse adjudicaciones fingidas.[88]

Y los adjudicatarios fueron excomulgados. Las censuras o excomunión a quienes ocuparan "bienes de la iglesia sin guardar las leyes que ella establece" se tenían que aplicar y estaban comprendidos quienes compraran, vendieran o consintiesen enajenaciones. Las censuras fueron la "privación de los bienes espirituales de la Iglesia, de los sacramentos y demás comunicación con los demás fieles" aunque esto último, según el cura de Acolman (que prudentemente quería evitar más conflictos) quedaba a reserva del prelado según la bula *ad evitanda*.[89] En caso de fallecer un adjudicatario en impenitencia se le debía negar la sepultura eclesiástica.[90] Hacia el 15 de octubre de 1856 el canónigo doctor Fuente preguntaba qué hacer con personas excomulgadas que adjudicando fincas "de buena fe" y

> Con ánimo de conservar el dominio de ellas a sus respectivas corporaciones y devolverlas cesando el impedimento, [lo consultaban]

---

[87] Chapa de Mota Agustín Guadarrama, Libro 14, f. 292. Según el interino de Tulancingo Victoriano Arriaga era un sujeto muy considerado y recomendable que solo pedía indemnización por gastos de la venta, pasó al promotor segundo, Libro 14, f. 250.

[88] Mayordomo al cura de Iguala Feliciano Pérez, Libro 15, f.33 y un particular dado que permanecían "vigentes los fundamentos gravísimos", Libro 15, f. 88.

[89] Al de Acolman Luis Corral, Libro 14, f. 218 y 267.

[90] Ramón González Blanco de Ixmiquilpan, Libro 15, f. 100.

> ya dentro o fuera del confesionario, [y] considerándose sin luces necesarias para resolver ni facultado, qué debe guardar sobre esa conducta sobre absolver de excomunión mayor y si para la absolución debe exigirse que previamente retracten la adjudicación, cancelen la escritura, etcétera, como sobre los frutos.[91]

Pero la respuesta incluso en este tipo de caso era que a "juicio del ilustre señor arzobispo" no había buena fe en ninguna adjudicación: "Supuesta la manifestación pública que hizo su señoría ilustrísima fundada en las leyes de la Iglesia [...] en contra de cuya manifestación de nada podía valer la opinión privada de algunos eclesiásticos que bajo ciertas condiciones las dieron como válidas". Los adjudicatarios sólo podían ser absueltos dejando las cosas en el estado que tenían antes de la publicación de la ley. Aunque esto último no era sencillo como manifestó Carmen Nápoles de San Ángel dado que el juez de letras no admitió el desistimiento de la adjudicación o en el caso de un particular de Almoloya que pedía 600 pesos de indemnización por lo que había gastado.[92]

La excomunión, de forma sorprendente, se aplicó también a los canónigos, a saber el deán Manuel Moreno y Jove, José Braulio Sagaceta, Pedro Verdugo y Juan García Quintana. Moreno y Jove había pagado gastos por una adjudicación por lo que fue excomulgado y suspendido. Moreno canceló las escrituras y pidió se arreglara su situación en noviembre 15 de 1856. El promotor, con el cual estuvo conforme Garza y Ballesteros, dictaminó que en cuanto a la privación de beneficios e inhabilidad para obtener otros "no tenía estado" para resolver dado que era necesario "oír a la parte, recibir sus descargos por los trámites

---

[91] Libro 14, f. 463. José Nicolás Mondragón también consultó sobre la absolución de adjudicatarios, Libro 15, f. 3.

[92] Libro 15, f. 16 y 101.

necesarios y poner en claro la culpabilidad sobre la que debe recaer la pena", es decir sólo por medio de un ocurso tendría solución el negocio. Sobre la absolución el arzobispo indicó que no podía extenderse a la ley del Concilio de Trento que había indicado Moreno (el texto original del arzobispo que daba explicación fue tachado) *post satisfactionem et absolutionem* sino según la que preveían las leyes de la Iglesia en el "caso de que los eclesiásticos den escándalo a los fieles".[93] Moreno, inconforme, expuso que acudiría al santo padre Pío IX "felizmente reinante" por lo cual el arzobispo sobreseló la causa, lo absolvió y habilitó al orden sacerdotal, pero no le levantó la suspensión del oficio de deán ni el derecho para obtener otros beneficios dado que se requería el desahogo de la causa por Roma.[94]

Verdugo fue suspendido por la adjudicación que hizo su hermana. El canónigo explicó que en conciencia no se sintió obligado para impedir la compra y pidió sobreseer el negocio expresando que acudiría a la silla apostólica impetrando la devolución de su prebenda y el derecho para obtener otros beneficios eclesiásticos. Garza y Ballesteros decidió absolverlo *ad cautelam* y lo habilitó para el ejercicio sacerdotal, pero no levantó la suspensión del oficio y beneficio de la prebenda y habilidad para obtener otros. Verdugo, inconforme, alegó haber procurado cumplir con quitar o "cubrir el escándalo" conforme a lo expuesto por los gobernadores de la mitra, ya que

> La señora su hermana ya no era adjudicataria. Que obedeció a vuestra señoría ilustrísima luego que supo su voluntad. Que manifestó con franqueza lo ocurrido en el asunto y que al intento dejó pasar un mes sin hablar, para que todo el público viese su

---

[93] Libro 15, f. 36.

[94] Noviembre 24 de 1856, Libro 15, f. 51.

sumisión a las órdenes de su señoría ilustrísima y sirviendo esto también de remedio para la reparación que se le exigía.[95]

Pero de nada sirvió, Garza y Ballesteros alegó que la causa había sido presentada a la silla apostólica conforme a la petición del mismo Verdugo y que no se debía "ni prevenir su respetable juicio, ni exponer, si este no fuese favorable a vuestra señoría, las funciones propias de la prebenda a que se ejercieran indebidamente".

Los gobernadores José María Covarrrubias y Salvador Zedillo renunciaron a la causa de García Quintana, sometidos por las quejas de obrar con lentitud. El promotor segundo exasperado calificó de "irrespetuoso el primer escrito" de Quintana y un nuevo promotor, doctor Eulogio María Cárdenas, pidió sobreseer la causa.[96] La situación para los canónigos era difícil, pues Quintana cuando menos desde el 20 de noviembre y hasta el 22 de enero de 1857 no había podido reintegrase al cabildo lo cual "provocaba daños a su honor".

De más sencilla resolución fue el caso de Sagaceta, que formó "informaciones de testigos" ante el juez que conoció de la adjudicación hecha por sus hermanas, expediente que demostraba la oposición que manifestó a ellas y con las cuales tuvo disgustos graves. El promotor segundo declaró que era suficiente prueba y recomendó levantar la suspensión y sobreseer el asunto.[97]

Un caso interesante fue el de la cofradía del Santísimo Sacramento de Santa Cruz y Soledad. La mesa era del sentir que bien estaba autorizada para la venta sin licencia del arzobispo, dado que las casas no eran bienes espirituales y en caso contra-

---

[95] Libro 15, ff. 44 y 52, 13 y 25 de noviembre de 1856.
[96] Libro 15, ff. 44, 58, 73, 83 y 124.
[97] Libro 15, ff. 38 y 42.

rio acudirían a la suprema corte de justicia "por vía de fuerza en conocer y proceder". El promotor segundo indicó que estaba mal aplicado el término dado que no se requería "santificar por ceremonias" para que los bienes fuesen eclesiásticos, espirituales. El recurso no era adecuado, pues "era una obligación de la que la autoridad humana no podía librar" y por eso el tesorero de la cofradía, como administrador de bienes eclesiásticos, no podía separarse de lo dispuesto por el prelado de la iglesia mexicana "y cualquiera que fuese la resolución que obtuviera su conciencia quedaría gravada". Empero la mesa interpuso el recurso de fuerza.[98]

Los padres camilos querían aprovechar los artículos 10, 11 y 12 del reglamento de 20 de julio haciendo enajenaciones convencionales, con lo cual pensaban disminuir perjuicios y tranquilizar conciencias: era 10 de septiembre de 1856.[99] La congregación de San Felipe Neri manifestó la libertad que siempre había tenido para vender fincas sin permiso episcopal. En ambos casos el arzobispo mandó "Que siendo común la causa que en el día versa respecto de todas las fincas eclesiásticas, declaramos que la venerable congregación debe arreglarse a lo que en nuestras representaciones al supremo gobierno hemos manifestado con respecto a la ley de 25 de junio".[100]

La protesta de Garza y Ballesteros para que se derogara la ley de desamortización no tuvo efectos en los medios políticos liberales y su postura consecuente lo llevó a desconocer la constitución. En este sentido, como hemos dicho, la postura del arzobispo es integral, es decir, su conducta guardó correspondencia lógica con los principios que profesaba respecto a la comprensión que tenía de su institución. Frente a la desamor-

---

[98] Libro 14, ff. 350, 352, 370, 393, 387 y 399.
[99] Libro 14, ff. 358.
[100] Libro 14, f.239.

tización en el arzobispado se perfilaron distintas soluciones intermedias para evitar la perdida total de bienes eclesiásticos. Entre ellas podemos notar la venta fingida de fincas a católicos comprometidos, la cual conllevaba muchos riesgos, o conformarse, renunciar y perder el derecho de administrar fincas. Sin embargo estas propuestas fueron inadmisibles para el prelado. Lo sobresaliente de los datos que ofrecen las fuentes es la actitud pragmática de algunos canónigos, que percibieron con cierta perspicacia que era imposible evitar el quebranto de la institución y por ende sacrificar los intereses de sus familias.

Conclusiones

Los retos que impusieron los estados liberales a la Iglesia fueron comunes en otros contextos nacionales y recibieron respuestas similares por parte de Garza y Ballesteros y del Papa Pío IX. El reajuste exigido por el Estado laico, fenómeno que comprendió la segunda mitad del siglo XIX, fue enfrentado por la Iglesia a través de un catolicismo integral. La gestión episcopal de Garza y Ballesteros muestra así las tensiones propias de la reconformación de la Iglesia frente a las ideas liberales de laicización. Resulta interesante cómo se incorporaron nuevos elementos y actores a la convivencia política del México independiente entre los cuales destacan los gobiernos nacionales (federales o centrales), estatales (o departamentales) y municipales (o bajo comisarías). Es más o menos conocida la relación entre gobiernos nacionales e Iglesia, pero era necesario desarrollar el estudio de caso del prelado metropolitano y su diócesis para comprender la dicotomía que se dio entre nación católica y administración pública laica.

Resulta complejo comprender el perfil político de los gobiernos estatales y municipales que parecían custodiar el buen

ministerio de los eclesiásticos, lo que los aleja del liberalismo político y los acerca a la postura vicarial de los antiguos funcionarios virreinales. Sin embargo, la adopción y aplicación de la ley de desamortización mostró claramente que dentro del nuevo Estado la Iglesia como institución tenía que cumplir con determinadas funciones y ceder sus propiedades ante las fuertes presiones de un mercado inmobiliario que la demandaba. Sumado a lo anterior, la representación religiosa de antiguo régimen propia del Estado confesional (sobre la que descansaba en parte la autoridad política) fue también abandonada. Los funcionarios y ciudadanos quedaron libres de la obligación de cumplir con las prácticas religiosas, las cuales se restringirían a prácticas privadas de conciencia.

La respuesta que dio el arzobispo al medio político mexicano antieclesiástico fue conservadora e integral: la Iglesia no debía ser cuestionada en cuanto al goce de sus fueros o propiedades, y bastaba el buen ministerio de sus clérigos para no ser molestada. Pero en algunos conflictos hasta el arzobispo cedió y tuvo que conformarse con el espacio de conciencia propuesto por los liberales e impuesto por las conductas de las feligresías. Garza y Ballesteros al mantener una postura rígida frente a los cambios, justifica en gran medida la virulencia que reinó en el espacio de los folletos y publicaciones de estos años. Lo anterior parece confirmar la propuesta de Dennis Ricker de que el anticlericalismo de la segunda mitad del siglo XIX no descansa en la indisciplina eclesiástica o liderazgo político de los curas sino en el propósito de renovar la mentalidad colonial de mantener fueros considerados ya como privilegios incompatibles con el moderno Estado.[101] El arzobispo se limitó respondiendo los cuestionamientos del liberalismo puro con la acción pastoral, es decir que los ministros

---

[101] Ricker, "Lower", 1982, pp.361 y 369.

de lo sagrado cumpliesen con sus deberes (que si bien perfectibles) eran necesarios y buenos para el consenso social y la paz.

Hacia 1857 el colapso casi completo de la recolección de los diezmos (dinámica que inició desde las guerras de independencia), marcó el fin del esplendor del cabildo eclesiástico como institución. Desde la administración capitular podemos notar el desfase de la corporación cuyos miembros (que si bien respondían a las expectativas de pertenecer a familias acomodadas) dejaron de ocupar el lugar de representación social que antaño tenían. Resulta muy importante destacar que la posición rígida del arzobispo no era vista como acertada o viable para los canónigos, lo que se mostró en los innumerables percances en los cuales se vieron enfrentados. Es particularmente significativo que ni la dura sanción de la excomunión movió la piedad de algunos capitulares que comprendían como inminente el proceso de desamortización en el que no había marcha atrás. Es sorprendente notar que el espacio de conciencia en los canónigos envueltos en la desamortización cedió lugar a una actitud práctica, laica.

De la gestión parroquial es interesante notar que los curas no eran los líderes locales que ejercieron un amplio dominio sobre sus feligresías. Esto se muestra con la actitud de los vecinos decididos a adjudicarse propiedades eclesiásticas y en el caso de las costumbres, por la imposibilidad de los párrocos de moralizar los vecindarios. Entre otras situaciones los ministros se quejaban de no poder ejercer coerción para separar parejas de incontinentes, evitando escándalos en torno al matrimonio, y en su tránsito por las parroquias eran vulnerables a los liderazgos de caciques o vecinos principales con su ejercicio real del poder. Los conflictos locales por tierras muestran que los ministros de lo sagrado carecían de fuerza y los tribunales no estaban tampoco de su lado.

A finales de 1856 el interino de Tecoaloya, Manuel Escobar, renunciaba a su parroquia "Por las circunstancias en que nos hallamos tratan algunas personas de hacerle una injusta acusación. Que alguna vez cuando ha salido a confesiones algunos feligreses lo han insultado fuertemente y aun ha habido quien lo amague diciéndole que lo ha de matar".[102]

Los ministros eran representantes pasajeros y débiles frente a los lugareños que podían ocasionar "variaciones de curas" según sus intereses provocando trastornos en los pueblos. Algunas décadas antes el párroco de Ixtacalco, Manuel Espinosa de los Monteros, se quejaba de los "sátrapas" que ocupaban puestos municipales, que manejaban a su antojo las rentas municipales y no cuidaban de los bienes del común frente a vecinos que acaparaban chinampas. Pero aun peor, que veían en los curas y vicarios simples empleados y en los bienes de la parroquia una extensión de los propios del municipio, tal y como sucedía con estancias de la casa cural ocupadas como celdas de la cárcel municipal.[103]

Finalmente debemos decir que el espacio del ejercicio de la conciencia no era algo despreciable, tal y como lo mostró años adelante la Iglesia bajo el renacimiento religioso que permitió la paz porfiriana, caracterizado por cientos de movimientos píos y devocionales, en la educación con la formación de colegios y la introducción de la acción social católica en sindicatos, asociaciones mutualistas hasta en la formación del Partido Católico. La catolicidad integral no puede considerarse como una concepción desfasada de la vida de los fieles y ofreció opciones atractivas frente a modernos Estados capitalistas industrializados en los cuales la defensa de la propiedad privada y ausencia de segu-

---

[102] Libro 15, f. 32.

[103] Espinosa de los Monteros, *op. cit.*

ridad social eran acentuados. Razones en las cuales también descansa este renacimiento de la Iglesia católica en México si no en el contexto europeo.

Archivos

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México
ACM Archivo del Cabildo Metropolitano de México

Bibliografía

BAZANT, Jan, *Los bienes de la Iglesia en México 1856-1875*, México D.F., El Colegio de México, 1995.

BRAVO UGARTE, José, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939*, México D.F., Buena Prensa, 1941.

BREEDLOVE, James M., "Effect of the Cortes, 1810-1822, on Church Reform in Spain and Mexico" en Nettie Lee Benson (ed.), *Mexico and the Spanish Cortes, 1810-1822: Eight Essays*, Austin, Universidad de Texas, 1985, pp.113-133.

CONNAUGHTON, Brian, "La secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos y la evolución de las sensibilidades nacionales: una óptica a partir de los papeles ministeriales, 1821-1854" en Manuel Ramos Medina (comp.), *Historia de la Iglesia en México. Memoria del I coloquio Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México D.F., CONDUMEX, 1998, pp.127-147.

———— ,"El ocaso del proyecto de 'Nación Católica'. Patronato virtual, préstamos y presiones regionales 1821-1856" en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México*, México D.F., UAM/UNAM/COLMICH/COLMEX, 1999, pp.227-262.

FARRISS, Nancy, *La corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México D.F., FCE, 1995.

HERMOSA, Jesús, *Manual de geografía y estadística de la República Mexicana*, México D.F., Instituto Mora, 1991 (París, Rosa y Bouret, 1857, edición facsimilar).

OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique, *México Independiente (1821-1855*) en Vicente Riva Palacio. *México a través de los siglos, historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antiguedad más remota hasta la época actual, obra única en su género,* México D.F., Cumbre, 1989, 10 vols., t. VIII.

PÉREZ ITURBE, Marco Antonio, "Lázaro de la Garza y Ballesteros y el clero secular del arzobispado de México 1851-1857. De la república católica a la liberal", tesis de maestría en historia, México D.F., UNAM, 2006.

RAMOS, Luis, *Del Archivo Secreto Vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, México D.F., UNAM/Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997.

RICKER, Dennis Paul, "The lower secular clergy of central Mexico: 1821-1857", tesis de doctorado en historia, Austin, Universidad de Texas, 1982.

TENA RAMÍREZ, Felipe, *Leyes fundamentales de México 1808-1964*, México D.F., Porrúa, 1894.

Los vaivenes del conflicto. Entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno republicano

CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA Y EL FRACASO DE LOS LIBERALISMOS CATÓLICOS EN MÉXICO (1846-1861)

PABLO MIJANGOS Y GONZÁLEZ
División de Historia, CIDE

Catolicismo y liberalismo son dos términos que en el habla común suelen aparecer como antitéticos. Catolicismo remite a jerarquía, dogma y tradición, mientras que liberalismo sugiere libertad de pensamiento, igualdad ciudadana, progreso y modernidad. Detrás de esta dicotomía tan arraigada en nuestro lenguaje hay una larga historia. En el caso mexicano, esta historia es la del propio Estado liberal, que se consolidó tras una larga y difícil lucha entre la Iglesia católica y los gobiernos de Ignacio Comonfort y Benito Juárez. El rechazo a la presencia política de la Iglesia fue decisivo para la autodefinición del liberalismo de la reforma, hasta el punto que permitió aglutinar a todas las corrientes liberales alrededor de un solo "mito unificador".[1] Como ha observado David Brading, la historia patria creada por los liberales del porfiriato, y que Justo Sierra resumió en la identificación de Patria, República y Reforma, tenía su corolario en la expatriación ideológica y política del catolicismo.[2]

Es interesante notar que no fueron pocos los católicos que desde el siglo XIX insistieron igualmente en la incompatibilidad

---

[1] Sobre el liberalismo como "mito unificador", véase Hale, *Transformación*, 1991.

[2] Brading, *Orbe*, 1991, p. 720.

de su fe con el liberalismo. Los voceros de la Restauración francesa, por ejemplo, denunciaron una y otra vez que el liberalismo no era sino la continuación de la "impía" filosofía ilustrada, y por lo tanto de la revolución y el terror jacobino.[3] Décadas más tarde, el mismo papa Pío IX, quien había iniciado su pontificado con una tímida apertura de los Estados pontificios, condenó con dureza el liberalismo en su polémico *Syllabus errorum* de 1864. Según reza este documento –redactado en su mayor parte por el padre barnabita Bilio–, uno de los principales errores del siglo era la falsa idea de que "el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna" (núm. 80).[4] Tras la ocupación de Roma y el Concilio Vaticano I, la imposibilidad de definirse como católico y liberal se convirtió en credo, y tendría que pasar casi un siglo y otro concilio para que esta aparente contradicción dejara de serlo.

El innegable conflicto histórico entre la Iglesia católica y el Estado liberal ha llevado muchas veces a olvidar los múltiples puntos de contacto y la historia común del catolicismo y el liberalismo en el siglo XIX. Quizá la expresión más acabada de esta historia común sea el movimiento que en Europa se conoció precisamente como "catolicismo liberal". Según Manuel Álvarez Tardío, este movimiento tuvo como rasgo característico la defensa de la libertad civil y política y del Estado constitucional como los mejores instrumentos de "consolidación y desarrollo del catolicismo". Para los católicos liberales, en efecto, "la libertad tal y como la entendían los liberales no revolucionarios era compatible, saludable e incluso consubstancial a la religión cristiana".[5]

---

[3] McMahon, *Enemies*, 2001, pp. 154-155.

[4] Denzinger, *Magisterio*, 1963, p. 413. Sobre la génesis del *Syllabus*, véase Martina, *Pío*, 1986, cap. 7.

[5] Álvarez Tardío, "Dieu", 2000, pp. 8-10.

Evidentemente, esta exaltación de la libertad tenía resonancias diferentes según el contexto nacional. No era lo mismo que Daniel O'Connell exigiera el sufragio y la igualdad civil para los católicos irlandeses –súbditos de la protestante corona inglesa– a que un sacerdote bretón defendiese la libertad de prensa en la católica Francia de la restauración. La diferencia en el régimen confesional del Estado –uno protestante y el otro católico– explica la simpatía o la desaprobación con que la jerarquía y el papado recibieron el programa católico-liberal en cada caso. Veamos esto con más detalle.

Para entender el fracaso del catolicismo liberal en la Europa católica es necesario repasar brevemente la historia de dos de sus defensores más representativos: Félicité Robert de Lamennais y Antonio Rosmini. Como es sabido, el primero comenzó su carrera como un crítico feroz de la Ilustración y de la herencia revolucionaria.[6] Amigo del Papa León XII –quien aparentemente lo nombró cardenal *in pectore* en 1826– Lamennais nunca vio con simpatía las tendencias galicanas de la Iglesia francesa. Su célebre obra de aquel año, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, ya expone claramente las dos aspiraciones esenciales del catolicismo liberal: poner fin a la subordinación de la Iglesia al Estado, y hacer del papado el garante de las libertades civiles, pues sólo el pontífice tenía la fuerza moral necesaria para impedir a los gobernantes "aplastar toda libertad, tanto en la Iglesia como en el Estado".[7] En 1830 Lamennais recibió con júbilo la caída de Carlos X, y llamó a la Iglesia a desvincularse de la causa legitimista y a sumarse al movimiento de los pueblos hacia la

---

[6] McMahon, *Enemies*, 2001, pp. 164-165.

[7] Burleigh, *Poder*, 2005, pp. 167-168; Guillou, "Félicité-Robert", 1993, p. 444.

libertad. Su nuevo y más radical programa apareció sintetizado en el primer número de su diario *L'Avenir*:

La parte espiritual de la sociedad debe ser totalmente libre con respecto al poder político. En consecuencia:

- La libertad de conciencia y de culto debe ser total, de forma que el poder no se inmiscuya en modo alguno y bajo ningún pretexto en la enseñanza, la disciplina y las ceremonias del culto.
- La libertad de la prensa no debe ser estorbada por ninguna medida preventiva sea cual fuere la forma que pudiere adoptar esta medida.
- La libertad de educación debe ser tan completa como la libertad de cultos, de la que es parte esencial, puesto que es, al igual que ésta, una forma de la libertad misma de la inteligencia y de la manifestación de opiniones.
- La libertad de asociación intelectual, moral, industrial, reposa sobre los mismos principios y debe considerarse sagrada por idénticos títulos.[8]

El episcopado francés no vio con simpatía el ideal de la "Iglesia libre en un Estado libre". Algunos obispos prohibieron la lectura de *L'Avenir* y hubo un arzobispo que incluso denunció sus "errores teológicos" al Vaticano. Lamennais partió a Roma en 1832 y trató de convencer al nuevo Papa, Gregorio XVI, de los inconvenientes de la tradicional alianza entre el trono y el altar. Desafortunadamente, Gregorio XVI no estaba por la causa libertaria: ni creía en la separación de la Iglesia y el Estado, ni estaba dispuesto a enfrentarse con los monarcas absolutos que

---

[8] *L'Avenir*, 21 de noviembre de 1831, citado en Sauvigny, "Restauración", 1984, pp. 386-387.

defendían el orden y la religión. De hecho, sus simpatías reaccionarias eran tales que llegó a condenar a los católicos polacos que se habían levantado contra el (ortodoxo) zar Nicolás I en 1830.[9] Así, tras su breve encuentro con Lamennais, Gregorio XVI publicó su primera encíclica, *Mirari vos*, en la que arremetió precisamente contra la "delirante" libertad de conciencia y la separación Iglesia-Estado, manifestaciones ambas del "indiferentismo religioso".[10] Decepcionado, Lamennais escribió a un amigo que Roma no era más que una tumba repleta de "gusanos y huesos", y denunció al pontífice como un traidor que había "roto con Cristo, salvador del género humano, para prostituirse con los verdugos".[11]

El ferviente sacerdote Lamennais terminó abandonando la Iglesia, lo que llevó a sus seguidores Montalembert y Dupanloup a moderar sus demandas y a centrarse en la lucha por la libertad de enseñanza.[12] Tendría que terminar el pontificado de Gregorio XVI para que otro sacerdote, esta vez el italiano Antonio Rosmini, se atreviese a criticar abiertamente la alianza entre la Iglesia y el absolutismo. Amigo de Pío IX y fundador de una congregación religiosa –el *Instituto della carità*–, Rosmini fue el filósofo católico más prolífico y original de la primera mitad del siglo XIX italiano: insatisfecho con el fideísmo de Louis de Bonald y Joseph de Maistre, Rosmini había intentado conciliar la tradición escolástica con la filosofía de la Ilustración, cuyos "elementos positivos irrechazables" eran, a su juicio, "la crítica del conocimiento y la demostración de la libertad".[13] En 1848, en pleno torbellino revolucionario, Rosmini se decidió

---

[9] Coppa, *Modern*, 1998, p. 71.
[10] Burleigh, *Poder*, 2005, pp. 171-173; Coppa, *Modern*, 1998, pp. 72-73.
[11] Burleigh, *Poder*, 2005, p. 170; Le Guillou, "Félicité-Robert", 1993, p. 446.
[12] Álvarez Tardío, "Dieu", 2000, p. 20.
[13] Evain, "Antonio", 1993, pp. 576-581. Véase también Prini, *Introduzione*, 1997.

finalmente a publicar su obra apologética *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, que había compuesto originalmente entre 1832 y 1833. En dicha obra, Rosmini denunció la insuficiente formación del clero y su apego excesivo a los bienes temporales, así como la injerencia del poder político en los nombramientos eclesiásticos. Al igual que el primer Lamennais, Rosmini veía en el papado el baluarte más firme de la libertad de la Iglesia frente al Estado, y defendía la libertad religiosa como la primera de las libertades ciudadanas.

Pío IX admiraba a Rosmini e incluso había pensado en él (en 1847) como un posible cardenal-secretario de Estado, pero las intrigas de la curia y sobre todo la revolución romana de 1848-1849 borraron cualquier simpatía del Papa por el catolicismo liberal. Durante el exilio papal en Gaeta en 1849, Pío IX confirmó a Rosmini que el liberalismo no era sino una ilusión peligrosa, y que las libertades de prensa y asociación sólo habían servido para fortalecer a los enemigos de la Iglesia.[14] El padre Rosmini, para colmo, creía en la unidad italiana, y ello le ganó la enemistad del gobierno austriaco y sobre todo del secretario de Estado Giacomo Antonelli, quien era partidario de la intervención de fuerzas extranjeras para restaurar los estados pontificios. Las obras políticas de Rosmini fueron incluidas en el *Índice de los libros prohibidos* en mayo de 1849, y no serían totalmente rehabilitadas sino hasta el año 2001. Acosado por la policía de los Borbones, Rosmini se vio obligado a abandonar el reino de Nápoles y a refugiarse en Stresa, Piamonte, donde murió en julio de 1855.

Una lección clara de la experiencia de Lamennais y Rosmini es que, en la Europa católica, el mayor obstáculo al desarrollo del catolicismo liberal fue la alianza entre la jerarquía

---

[14] Coppa, *Modern*, 1998, p. 93; Evain, "Antonio", 1993, p. 577.

eclesiástica y los distintos poderes contrarrevolucionarios. Como sugiere Manuel Álvarez Tardío, esta alianza fue resultado tanto de la deriva anticlerical del liberalismo europeo, como de la consiguiente asociación del "progreso político y el aumento de las libertades" con la persecución y la violencia revolucionarias.[15] Especialmente tras las revoluciones de 1848, no se podía ser católico y leal al Papa si al mismo tiempo no se estaba en contra de esas dos grandes fuerzas antirreligiosas que eran la revolución y el liberalismo. Debe insistirse, sin embargo, que esta incompatibilidad ideológica se desarrolló sobre todo en las naciones donde la política liberal se definió contra un antiguo régimen entrelazado con la Iglesia. Las experiencias de Irlanda e Inglaterra no se ajustan a este modelo, y mucho menos la de Hispanoamérica, donde liberalismo y catolicismo tuvieron que coexistir desde los años de la independencia. A fuerza de utilizar la revolución francesa como paradigma de explicación de las transformaciones políticas del siglo XIX, buena parte de la historiografía ha asumido que en Hispanoamérica el liberalismo fue siempre anti-católico, y que la Iglesia optó por una política reaccionaria desde el principio. Como veremos, este falso punto de partida ha llevado a simplificar los términos del debate entre la Iglesia y el liberalismo hispanoamericanos, y a ignorar la compleja dinámica de su enfrentamiento.

¿Existió un catolicismo liberal en México e Hispanoamérica? Para responder esta pregunta es necesario partir de la atinada observación de Sol Serrano: en América Latina "las repúblicas se formaron en contra de España, no en contra de una Iglesia identificada con la monarquía católica como en Francia. Las revoluciones de independencia entre 1808 y 1826 fueron revolucio-

---

[15] Álvarez Tardío, "Dieu", 2000, pp. 11-12.

nes políticas que transitaron de una legitimidad religiosa a una jurídica sin expulsar la religión del Estado".[16] Esta originalidad de las revoluciones hispanoamericanas fue la que permitió la coexistencia –no siempre fácil, aclaro– de liberalismo y catolicismo en los antiguos dominios españoles. Salvo contadas excepciones, la inmensa mayoría de los liberales hispanoamericanos se consideraron siempre "liberales católicos", esto es, liberales "que no creyeron incompatible el seguir siendo católicos con su condición de liberales".[17] El grueso del clero hispanoamericano, por su parte, no siguió al papado en su inicial condena de los procesos de emancipación.[18] Al ser las primeras repúblicas hispanoamericanas "repúblicas católicas", la Iglesia conservó la misma posición hegemónica que había gozado durante el periodo colonial, y ello explica que la jerarquía eclesiástica haya luchado "primero por mantener la República católica y luego por mantener los derechos que el liberalismo podía otorgarle para defenderse en la sociedad civil".[19]

En el caso mexicano en particular, el liberalismo no nació como un programa ajeno u hostil a la tradición católica. Por el contrario, es posible afirmar, siguiendo a Brian Connaughton y Antonio Annino, que los fundamentos católicos de la cultura mexicana fueron los que hicieron posible la articulación de las "estructuras mentales de la sociedad" en torno a los nuevos rituales e instituciones liberales.[20] La predicación eclesiástica, por ejemplo, contribuyó a popularizar la imagen de una nación mexicana dotada de un destino providencial, la cual fue clave para mantener unida a una sociedad profundamente fragmen-

---

[16] Serrano, *Dios*, 2008, pp. 18-19.
[17] Álvarez Tardío, "Dieu", 2000, p. 10.
[18] *Cfr.* Meyer, *Historia*, 1989, pp. 37-65.
[19] Serrano, *Dios*, 2008, p. 23.
[20] Annino, "Primer", 1999, p. 188.

tada y heterogénea.[21] De igual manera, tanto los insurgentes como los constituyentes de 1824, 1836, 1843 y 1847 siguieron el precedente gaditano de afirmar al catolicismo como la "seña de identidad" más fuerte y reconocible de la nación mexicana. Como explica José María Portillo, las cláusulas constitucionales de exclusividad confesional –esto es, las solemnes declaraciones del catolicismo como única religión del Estado– sirvieron para definir claramente "la forma de ser de la nación y [de] los individuos que la componían".[22] Así, lejos de entender la "nación católica" como una concesión incómoda al antiguo régimen, o como un principio antagónico a la soberanía nacional y la división de poderes, los liberales formados en la tradición gaditana la vieron más bien como el cimiento necesario del nuevo orden de cosas: el medio idóneo para "sustituir la monarquía católica y, más concretamente, al *Rex Catholicus* como vínculo colectivo de unión y pertenencia a un mismo cuerpo político".[23]

Ciertamente, la convivencia entre la Iglesia y la nueva república no fue siempre armoniosa. De hecho, las tensiones entre ambas potestades comenzaron a manifestarse ya en octubre de 1821, cuando a pregunta expresa de Agustín de Iturbide, el arzobispo de México y su cabildo declararon que el patronato eclesial, concedido por la Santa Sede a los reyes de España, había cesado con la independencia. Es sabido que la espinosa "cuestión del patronato" generó innumerables discusiones y antagonismos, toda vez que los primeros gobiernos nacionales asumieron que el nuevo Estado había heredado esta potestad de su antecesor, como un derecho inherente a su soberanía.[24] Un rasgo notable de es-

---

[21] Connaughton, *Clerical*, 2003.

[22] Portillo Valdés, "Monarquía", 2007, p. 22.

[23] *Ibid*., p. 31.

[24] El estudio clásico de las disputas sobre el patronato es el de Costeloe, *Church*, 1978.

ta controversia, sin embargo, es que nunca puso en riesgo los vínculos fundamentales entre la Iglesia y el liberalismo: ni siquiera durante la intentona reformista de Gómez Farías en 1833 se llegó a plantear la separación Iglesia-Estado o, por parte de los obispos, la restauración del régimen preconstitucional. Antes bien, quedó claro que más allá de las diferencias respecto a los poderes que el Estado podía ejercer sobre la Iglesia, la élite política y eclesial mexicana compartía un mismo interés por la preservación de un régimen liberal, esto es, de un orden constitucional capaz de impedir los extremos de la anarquía y el despotismo, cimentado en la soberanía nacional, la división de poderes y los derechos naturales.[25]

La ruptura definitiva entre catolicismo y liberalismo, o lo que yo llamo el fracaso de los liberalismos católicos en México, tuvo lugar durante la década de 1850, como resultado del amargo conflicto entre los gobiernos liberales y la Iglesia en torno a la constitución de 1857 y las leyes de reforma. La historiografía tradicional ha explicado esta ruptura como el resultado necesario de un antagonismo previo y profundo: una guerra entre católicos reaccionarios y jacobinos descreídos, es decir, entre los emisarios del pasado y las vanguardias de la modernidad. Lo irónico de esta ruptura, sin embargo, es que en realidad fue consumada por dos bandos no tan alejados entre sí, esto es, por curas y políticos que formaban parte de una misma tradición católica y liberal. Siendo esto así, cabría preguntarse de nuevo: ¿cómo y por qué se dio un conflicto de la magnitud de la guerra

---

[25] Charles A. Hale resume así las notas centrales del primer constitucionalismo mexicano: "a system of constitutional balance [...] that would prevent the extremes of 'anarchy' and 'despotism'. The elements of this system were an effective separation of powers, an ambivalence if not hostility toward popular sovereignty, and a tie between individual rights and propertied interests as the guarantee of stability". Véase su ensayo "Revival", 1994, p. 163.

de reforma? Tomando en cuenta las dimensiones de este ensayo, trataré de responder a esta pregunta abordando un solo caso muy ilustrativo, el del obispo michoacano Clemente de Jesús Munguía, quien además de ser uno de los adversarios más tenaces de la reforma liberal, fue también autor de una de las obras clave del constitucionalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX: *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones, o sea, curso elemental de derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y principios de legislación* (1849).[26]

Nacido en Los Reyes, Michoacán, en 1810, Clemente de Jesús Munguía comenzó su carrera eclesiástica en el Seminario Tridentino de Morelia, el cual, como apunta Anne Staples, se distinguió durante las décadas de 1830 y 1840 por ser "la más progresista y activa institución de educación superior de la república".[27] Primero como profesor y después como rector del Seminario, Munguía escribió numerosos textos sobre gramática, retórica, filosofía del lenguaje, teología y derecho, en los cuales buscó conciliar el catolicismo con la filosofía moderna. Más tarde, ya como obispo de Michoacán, Munguía se convirtió en un defensor acérrimo de la independencia eclesiástica y de los derechos que, desde su punto de vista, la Iglesia poseía como consecuencia del carácter "exclusivamente católico" de la nación. Su oposición al regalismo de Estado lo llevó no sólo a condenar la constitución y las reformas de Ignacio Comonfort y Benito Juárez, sino también a obstaculizar la celebración de un concordato entre el Papa y los gobiernos de Santa Anna y Maximiliano. Enemistado con liberales y conservadores por igual,

---

[26] Para un estudio más amplio de la vida y obra del obispo Munguía, véase: Martínez, *Monseñor*, 1991; Bravo Ugarte, *Munguía*, 1967; Brading, "Ultramontane", 2000, pp. 115-142; y Mijangos y González, "Lawyer", 2009.

[27] Staples, *Recuento*, 2005, p. 50.

Munguía murió en el exilio en Roma en 1868, justo un año antes del concilio que declaró la infalibilidad pontificia y definió a la Iglesia como una "sociedad jurídica perfecta".

Por lo general, la historiografía ha presentado a Clemente de Jesús Munguía como un ferviente reaccionario que en su ciego ultramontanismo y su nostalgia por el absolutismo monárquico llevó al país a una guerra civil y a la separación Iglesia-Estado. De este modo, Munguía ha sido visto como el ejemplo más claro de la incapacidad de la Iglesia para adaptarse a la modernización de la sociedad mexicana: la mejor prueba de la incompatibilidad profunda entre catolicismo y liberalismo. Debe subrayarse, sin embargo, que esta caricatura del obispo michoacano se apoya más en las acusaciones de sus contemporáneos que en un análisis concienzudo de sus ideas. En mi opinión, el aspecto más fascinante de Munguía radica precisamente en su cercanía intelectual con sus enemigos ideológicos, derivada de sus esfuerzos para adecuar el catolicismo a las grandes corrientes intelectuales de su época. Ya desde 1841 el entonces profesor Munguía afirmaba que la Iglesia del siglo XIX no podía quedarse anclada en lenguajes y conocimientos ya caducos, sino que debía combatir a los enemigos de la civilización cristiana "con sus propias armas".[28] Así, motivado por la urgencia de oponer un dique eficaz al gran torrente revolucionario, Munguía dedicó buena parte de su carrera a mejorar la formación moral e intelectual del clero michoacano, ya escribiendo voluminosos libros de texto e introduciendo nuevas cátedras en el plan de estudios

---

[28] Clemente de Jesús Munguía, "Discurso sobre el establecimiento de la cátedra de bella literatura en el Seminario de Morelia", en sus *Estudios oratorios u observaciones críticas sobre algunos discursos de los oradores más clásicos, antiguos y modernos, precedidas de un discurso sobre la elocuencia y de algunas arengas sobre varios géneros de literatura*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1841, p. XXVII.

del seminario, ya aumentando su biblioteca e instalando un gabinete de ciencias experimentales.

La expresión más acabada del "catolicismo ilustrado" de Munguía se encuentra en su obra antes citada: *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones*. Pensado originalmente como texto introductorio para estudiantes de jurisprudencia, este manual en cuatro tomos apareció también en respuesta al creciente anticlericalismo de los llamados liberales "puros", quienes durante la crisis de la posguerra criticaron a la Iglesia por su estatus jurídico privilegiado y su rechazo "antipatriótico" al decreto de desamortización de 11 de enero de 1847.[29] Munguía era partidario de un liberalismo moderado, y temía que a la Iglesia se la considerase un apéndice de la reacción: una institución opuesta al autogobierno republicano y por tanto enemiga de los intereses nacionales. Desde su punto de vista, eran los "puros" quienes realmente estaban poniendo en riesgo el futuro de la república. En su periódico *El Sentido Común*, por ejemplo, Munguía describió a estos críticos de la Iglesia como a una turba de fanáticos deseosa de arrastrar a los moderados "por las calles y por las plazas", trabajando frenéticamente para que "la más bella parte del Nuevo Mundo" quedase "transformada en un vasto cementerio", al igual que "la Francia de 1792".[30] Los "puros", enfatizó, eran quienes amenazaban el constitucionalismo imaginando una república quimérica, cimentada no en los "há-

---

[29] Hale, *Liberalismo*, 1972, pp. 37-38.

[30] "Artículo tercero. La cosa marcha y todo permanece en el estado más perfecto de orden y tranquilidad" (*El Sentido Común*, Morelia, febrero 12 de 1847), en *Miscelánea, o sea, colección de artículos extractados de algunos periódicos, seguida de algunos folletos sueltos*, México D.F., Imprenta de Mariano Villanueva, 1865, p. 69.

bitos nacionales" y en "experiencias bien graduadas", sino en utopías rapaces y descabelladas:

> Se quiere República, se quiere Federación, se quieren congresos, elecciones libres, amplitud en los medios, libertad en la prensa: se quiere bien, pero, ¿cómo se quiere? Una República colocada en los aires sobre un montón de exageraciones quiméricas; una Federación, pero sin cimiento y sin unidad; un Congreso que recapitule todas las electricidades sin que sea capaz de fijar los principios, moderar las opiniones, conciliar los ánimos, reestablecer el equilibrio de los intereses [...] Se quiere popularidad, universalidad, igualdad para todos; pero se cree que, siendo incompatible con esto cualquiera preeminencia social, por justa y digna que sea, es preciso declararse contra todas las clases, rehusarles toda garantía, tenerlas por traidoras y proscribirlas del número que debe dar el contingente de saber y de virtud a la representación nacional. Los términos medios son en esta escuela, objeciones que deben combatirse; las máximas de fusión y concordia, contrasentidos que deben evitarse; las ideas de orden y estabilidad, producciones inicuas de la más escandalosa hipocresía. La Religión es un estorbo, la moral una quimera, la Iglesia una entidad que está sobrando, el culto una lastimosa superfluidad del fanatismo, el clero un elemento monárquico, y sus bienes una mina en bonanza.[31]

En apretada síntesis, puede decirse que *Del derecho natural* desarrolla tres grandes argumentos a favor del constitucionalismo republicano, la autonomía eclesiástica y la intolerancia religiosa.[32] Munguía comienza el primero de ellos criticando

---

[31] "Artículo primero. Problema de pronta resolución: ¿México va a perecer o a salvarse?" (primer número de *El Sentido Común*, 1846), en *Miscelánea*, pp. 6, 23.

[32] Para un análisis más detallado *Del derecho natural*, véase Mijangos y

los esfuerzos de los reaccionarios franceses por anclar la legitimidad de los gobiernos en "conjeturas históricas" y tradiciones dinásticas interrumpidas. En su concepto, la sociedad conservaba siempre el derecho de "designar sus gobiernos, determinar sus formas, y sistemar su acción".[33] Lo que realmente hacía legítimo a un gobierno, según Munguía, no era tanto su origen como su respeto a la "ley invariable de la naturaleza": "lo que importa saber es que [las] facultades [de los gobiernos] no pueden ejercerse arbitrariamente".[34] En buena retórica liberal, Munguía declara después que "el despotismo y la tiranía nunca serán un derecho", lo cual traduce en la obligación de todo gobierno de garantizar el ejercicio de ciertos derechos fundamentales, entre los cuales incluye los derechos a la propiedad, a la seguridad jurídica, a la libertad, y a la representación política.[35] Su primer alegato concluye de este modo con la defensa de un "sistema representativo", al que califica como "el resultado práctico y final de todas las edades precedentes y el principio de las instituciones futuras": un sistema respetuoso de la propiedad, las inmunidades, y la "jerarquía de la industria, el comercio y las ciencias", que permite el autogobierno de la sociedad y al mismo tiempo mantiene "la unidad, suficiencia y energía del poder ejecutivo".[36]

Una vez dejando claras sus simpatías políticas, Munguía señala que el gobierno civil está obligado a respetar la autonomía eclesiástica, pues la Iglesia reúne todos los atributos con

---

González, "Vías", 2006, pp. 151-221.

[33] Clemente de Jesús Munguía, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones, o sea, curso elemental de derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y principios de legislación*, tomo III, México D.F., Imprenta de la Voz de la Religión, 1849, pp. 103-106, 115.

[34] Munguía, *Del derecho natural*, tomo III, p. 127.

[35] *Ibid.*, pp. 34, 41-77.

[36] *Ibid.*, pp. 178-189.

que el derecho internacional distingue a las "sociedades perfectas" e independientes: la Iglesia, en efecto, reúne un "conjunto de individuos" ligados entre sí por "relaciones íntimas y esenciales"; está dotada de un gobierno propio que goza del "derecho de dar leyes, ejecutarlas y aplicarlas"; tiene un "dominio pleno" sobre sus propiedades, y por lo tanto conserva por derecho todo cuanto "puede ser visto como elemento necesario de régimen, conservación y perfección".[37] Siendo la Iglesia una sociedad visible, subraya, el poder temporal "no puede rehusar [al espiritual] cuanto por Derecho de gentes un Estado político concede a los otros Estados".[38] Atentar entonces contra la autonomía eclesiástica –y en particular contra el derecho de propiedad del clero– suponía entonces para Munguía no sólo un ataque contra la fe, sino contra los principios fundamentales de la constitución, el derecho de gentes, y la ley natural:

> Para negar la propiedad de los bienes del clero es necesario negar a la Iglesia su carácter social, a una sociedad constituida su soberanía y su independencia, a ésta y aquélla su dominio sobre las cosas que legítimamente le son transmitidas, a los eclesiásticos su naturaleza de hombres, a los propietarios su facultad libre de disponer, a la propiedad sus ideas esenciales y constitutivas; es necesario pasar por todo y sobre todo.[39]

---

[37] Munguía, *Del derecho natural*, tomo IV, pp. 195-204. Es interesante notar la similitud entre esta idea y los argumentos utilizados cuarenta años antes por los patriotas criollos durante la crisis de 1808. Así como las juntas americanas reclamaron autonomía para sus colonias invocando los derechos de las "comunidades perfectas e independientes", así también Munguía hizo uso del lenguaje del derecho internacional para afirmar la independencia de la Iglesia frente al Estado. *Cfr.* Portillo, *Crisis*, 2006, pp. 38-39, 59-60, 82.

[38] Munguía, *Del derecho natural*, tomo IV, p. 210.

[39] *Ibid.*, p. 325.

Si bien Munguía condenaba el regalismo como una doctrina despótica, en ningún momento llegó a defender la indiferencia estatal en materia de religión. Al contrario: abogó por una Iglesia libre en un México oficialmente católico. Por extraño que parezca, su defensa del principio de confesionalidad estatal partía del derecho a la libertad de conciencia. Según afirma en *Del derecho natural* y en su breve tratado sobre *El culto, considerado en sí mismo y en sus relaciones con el individuo, la sociedad y el gobierno* (1847), la religión "no tiene otro poder que el de la verdad, ni otro camino, para dominar la creencia y sostener los espíritus, que el del convencimiento de su carácter divino y la persuasión íntima de que fuera de ella no puede encontrarse la felicidad".[40] Si el convencimiento era la única espada de la religión, ¿cómo podía justificarse entonces que el gobierno rindiera honores y protección a la Iglesia? Citando al abogado liberal Juan Bautista Morales, Munguía fundamenta el principio de intolerancia religiosa no tanto en los "derechos de la verdad", sino en la realidad sociológica del país. Si en México se profesaran varios cultos, explica Munguía, la tolerancia sería no "solamente un derecho del pueblo y una obligación del gobierno, sino una de las primeras garantías que deben quedar sólidamente consignadas en la constitución política del Estado". Sin embargo, siendo México una nación *exclusivamente católica*, su pueblo merecía por derecho un gobierno católico, respetuoso y protector de la Iglesia. Permitir el ejercicio de otros cultos, advierte, no sólo traería discordias y apostasías, sino que pondría en riesgo la estabilidad social y la unidad católica de la nación.[41]

---

[40] Clemente de Jesús Munguía, *Del culto considerado en sí mismo y en sus relaciones con el individuo, la sociedad y el gobierno. O sea, tratado completo de las obligaciones para con Dios*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847, p. 344.

[41] *Ibid.*, pp. 349-414.

Lejos de ser una versión mexicana del pensamiento contrarrevolucionario europeo, *Del derecho natural* de Munguía fue ante todo un esfuerzo de conciliación entre los principios del constitucionalismo liberal y las dos aspiraciones fundamentales de la Iglesia mexicana: autonomía en un Estado confesional. Fue apoyándose en este "liberalismo católico" que Munguía hizo frente a los distintos adversarios con que fue topándose tras su nombramiento como obispo de Michoacán en octubre de 1850. Esto ya se ve claramente en la apología que escribió tras el famoso escándalo provocado por su negativa a jurar la constitución el 6 de enero de 1851 (supuestamente, porque la fórmula de estilo, que le exigía sujetarse a las leyes "que arreglasen el Patronato en toda la Federación", comprometía "los derechos y libertades de la Iglesia"). Como explica Jorge Adame, la negativa a jurar la constitución era una de las conductas más escandalosas en que podía incurrir un ciudadano: el juramento daba un carácter religioso a la palabra pública, en tanto vinculaba la obediencia a las leyes y a la constitución con el deber de amar a Dios y no tomar su nombre en vano.[42] La apología de Munguía respondía entonces a la urgencia de callar las acusaciones de deslealtad eclesiástica hacia las instituciones republicanas: para que la Iglesia no fuese tachada como enemiga de la constitución, el obispo electo tenía que reafirmar claramente la tradicional identificación del liberalismo con el catolicismo.

En su "Manifiesto a la nación" del verano de 1851, Munguía ofreció una doble explicación de su negativa a realizar el juramento. En primer lugar, Munguía atribuyó su vacilación a la "suma vaguedad" de la fórmula de estilo: tomando en cuenta que en la "indefinida latitud de una idea" podían caber "diversos y aún contrarios conceptos", era posible interpretar que dicha

---

[42] Adame Goddard, "Juramento", 1998, pp. 30-34.

fórmula contenía un reconocimiento implícito del patronato como derecho inherente a la soberanía nacional. Bajo este supuesto –añadió– la fórmula era inconstitucional y no debía ser jurada, pues, según lo dispuesto en el artículo 50, fracción XII, de la constitución de 1824, el patronato era una atribución que sólo podría ejercerse en los términos de un concordato aún no celebrado con la Santa Sede.[43] En segundo lugar, Munguía invocó en su favor el derecho fundamental a la objeción de conciencia: si la constitución de 1824 protegía con "leyes sabias y justas" el ejercicio de la fe católica (art. 3), se debía entender entonces que protegía también todos los principios de esta fe, incluyendo el de no actuar nunca contra los dictados de la propia conciencia. Dudar de la fórmula de estilo, en este sentido, no era una conducta reprobable sino un derecho amparado por la propia constitución.[44] La conclusión de Munguía no podía ser más explícita:

> En la sociedad hay dos movimientos: uno regular, que parte de la constitución, y otro irregular, que se agita fuera de ella. ¿En cuál de estos están incorporados los católicos? En el primero, y por esta causa defienden que el patronato se ha de arreglar por concordatos, y su ejercicio por leyes, apelando para todo esto a la 12ª atribución del art. 50 de la carta federal. ¿En cuál están incorporados los hombres de orden y los *verdaderos liberales*? En el primero, porque saben que fuera de la constitución no hay más que anarquía. ¿En cuál están incorporados los que más indig-

---

[43] Clemente de Jesús Munguía, *Manifiesto que el Lic. ..., electo y confirmado obispo de Michoacán por nuestro Smo. Padre el Sr. Pío IX, dirige a la Nación mejicana, explicando su conducta con motivo de su negativa del día 6 de enero al juramento civil según la fórmula que se le presentó, y de su allanamiento posterior a jurar bajo la misma en el sentido del art. 50, atribución 12ª de la Constitución Federal*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1851, pp. 22, 31-32, 47, 74, 102, 110-114, 155.

[44] *Ibid.*, pp. 63-65.

namente me han combatido? En el segundo. ¿Por qué? Porque en el primero nada pueden hacer: porque según el art. 3º de la constitución federal, no son lícitas esas infames diatribas contra la Santa Sede, esos escandalosos apodos contra el episcopado católico, esas personalidades inmundas contra la moral cristiana, esas rebeldías y acriminaciones contra el Gobierno.[45]

El Munguía de 1851-1852 no es aún el opositor intransigente de los años de la reforma liberal. De hecho, Munguía buscó fortalecer la cooperación recíproca entre la Iglesia y el gobierno civil durante sus primeros años al frente de la diócesis de Michoacán –se entiende que sin perjuicio de la autonomía eclesiástica. Desafortunadamente, este espíritu de cooperación se desvaneció durante los últimos meses de la dictadura santannista y sobre todo tras el triunfo de la revolución de Ayutla en 1855. Este es el momento más conocido de Munguía. El obispo michoacano se opuso prácticamente a todos los decretos del gobierno liberal: a la ley Juárez, porque negaba el derecho soberano de la Iglesia a ejecutar sus propias leyes y juzgar a sus miembros; a la convocatoria al congreso constituyente, porque privaba al clero de su derecho a votar y ser votado; a la ley Lerdo, porque suprimía el derecho de propiedad de la Iglesia y el derecho de sus ministros a los medios necesarios para el desempeño de su misión; a la ley Iglesias, porque otorgaba al Estado competencias en una materia que era exclusivamente del resorte eclesiástico; y a la constitución, finalmente, porque ratificaba los decretos anteriores, negaba el carácter católico de la sociedad mexicana y al mismo tiempo permitía al gobierno federal intervenir en "materias de culto religioso y disciplina externa".[46]

---

[45] *Ibid.*, pp. 155-156. Las cursivas son mías.

[46] Las representaciones, decretos y protestas de Munguía contra la reforma liberal se encuentran reunidos en su *Defensa eclesiástica en el obispado de Mi-*

En su defensa de los derechos eclesiales, el obispo Munguía reiteró puntualmente las tesis centrales *Del derecho natural*. Previsiblemente, el primero y más recurrente de sus argumentos fue el de que la Iglesia era una "sociedad perfecta e independiente", cuyos derechos emanaban "no de las concesiones del poder temporal, sino de la institución misma, de la razón social de la Iglesia católica".[47] Es importante notar que para Munguía los derechos de la Iglesia eran ante todo derechos naturales, es decir, derechos cuya validez no dependía de credo religioso alguno, sino de "la naturaleza misma de las cosas".[48] Es por ello que a la ley Lerdo, por ejemplo, la denunció como violatoria del derecho natural a la propiedad, un derecho que, según el jurista belga Heinrich Ahrens, tenía su origen en las necesidades fundamentales del hombre: "la Iglesia está compuesta de individuos sujetos a las necesidades comunes de la vida y consagrados al servicio del culto y a las necesidades espirituales de los fieles; para que a la Iglesia no la fuese lícito adquirir, sería pues necesario afirmar que a sus ministros no les es lícito comer, vestir, conservarse en suma".[49] En sintonía con esta crítica jusnaturalista, Munguía insistió una y otra vez que la Iglesia y los ciudadanos gozaban de un ámbito de libertad infranqueable por los gobiernos. Un Estado que pretendiese ser la fuente de todos los derechos era en este sentido la mayor amenaza a la libertad y al gobierno constitucional:

---

choacán, México D.F., Imprenta de Vicente Segura, 1858. En 1973 la Editorial Tradición publicó una compilación más breve de sus protestas, titulada *En defensa de la soberanía, derechos y libertades de la Iglesia*.

[47] Clemente de Jesús Munguía, "Exposición al Supremo Gobierno con motivo del decreto de 25 de junio de 1856, pidiendo su revocación y protestando contra él", en *Defensa eclesiástica en el Obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858*, México D.F., Imprenta de Vicente Segura, 1858, p. 24.

[48] *Ibid*., p. 25.

[49] *Ibid*., p. 26.

> Y en efecto, de que Jesucristo haya mandado dar al César lo que es del César, ¿puede inferirse nunca que el César sea dueño de todo, y que la Iglesia no sea ni pueda serlo de nada? [...] hay dinero del César y dinero de Dios, y que tan injusto es negarle al César lo que es suyo, como defraudarle a Dios lo que le pertenece. Porque, señor Excmo., si salimos de aquí, ¿a dónde vamos a parar? A la más completa y omnímoda absorción de la propiedad por los gobiernos: sería necesario, como en otro lugar decía, suponer que ellos eran los únicos dueños de todo, y que los ciudadanos y demás miembros de una nación eran simples usufructuarios de la propiedad social.[50]

Frente a las condenas de Munguía y del resto de los obispos, los partidarios de la reforma liberal acudieron no al jacobinismo francés, sino a la propia tradición eclesiástica. Como ha señalado Erika Pani, la Iglesia se enfrentaba no a jacobinos descreídos, sino a "unos liberales que eran reformistas porque eran católicos, y pretendían que sus políticas regeneraran al clero y purificaran la religión, además de afirmar la supremacía del Estado y aliviar la penuria del tesoro público".[51] El conocido folleto liberal *Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico* (1857), por ejemplo, apenas si menciona la igualdad ante la ley, el "progreso de los pueblos" o las ventajas económicas de la desamortización. Su retórica es más bien tradicionalista y die-

---

[50] Clemente de Jesús Munguía, "Representación que el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de su Diócesis, pidiendo de nuevo la revocación del Decreto de 25 de junio de 1856, defendiendo el Ministerio eclesiástico contra los conceptos que motivan la circular del Ministerio de Gobernación, fecha 6 de septiembre de 1856, y pidiendo su revocación y la restitución de los curas desterrados, a sus parroquias", en *En defensa de la soberanía, derechos y libertades de la Iglesia*, México D.F., Editorial Tradición, 1973, p. 22.

[51] Pani, "Religión", 2008, p. 135.

ciochesca: para su autor, Manuel Baranda, la autoridad civil era la principal protectora de la Iglesia contra la impiedad racionalista y "los atrevidos progresos del protestantismo". Al ser el Estado la principal salvaguarda de la fe –concluía– los gobiernos tenían todo el derecho de expedir leyes y decretos "para la exacta observancia de los cánones", potestad que cualquier caso era reconocida por "las tradiciones más respetables" y la "doctrina de los Santos Padres y los Soberanos Pontífices".[52]

¿En dónde radicaba la diferencia entre los liberales y los obispos, si tanto los unos como los otros eran católicos creyentes en un gobierno constitucional? En mi opinión, quien mejor comprendió el meollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado liberal fue el magistrado michoacano Manuel Alvírez, autor de tres agudísimas *Reflexiones sobre los decretos episcopales que prohíben el juramento constitucional* (1857). Al igual que Baranda, Alvírez creía sinceramente que la constitución y las leyes reformistas no contradecían un solo punto de la doctrina cristiana. Según el magistrado, lo que realmente estaban disputando los obispos no era la ortodoxia de la reforma, sino la autoridad para definir e interpretar, válidamente, el contenido de las leyes. Para Alvírez, Munguía y el resto de los obispos habían excedido su autoridad canónica al condenar los decretos del gobierno liberal: "la delicada conciencia de nuestros pastores", sentenció, no podía ser jamás la "base inalterable de la legislación mejicana, de las disposiciones del poder ejecutivo general y particular, y de las sentencias de los tribunales", pues si los obispos tuviesen la facultad de declarar "la licitud o ilicitud de las leyes civiles", estos se convertirían en poco

---

[52] Manuel Alvírez. *Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico*, México D.F., Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, pp. 15-16.

menos que "legisladores universales", lo cual era un "manifiesto absurdo".[53]

Como era de esperarse, el obispo Munguía rechazó que la autoridad de "declarar cuál es el sentido de la Constitución" correspondiese exclusivamente al "Soberano Congreso", al gobierno, y a "los tribunales superiores", como pretendía Alvírez. Según Munguía, atribuir a los órganos del Estado la facultad exclusiva de "fijar la licitud de la ley" era un "error monstruosísimo", que respondía al oculto deseo de "introducir un cisma sustrayendo a los eclesiásticos de la obediencia [a] sus Obispos, y a los fieles de la que deben a los eclesiásticos que permanecen fieles a sus Prelados".[54] En su concepto, el poder de "decir lo que es o no lícito, lo que es o no pecado" pertenecía exclusivamente a "aquellos que están puestos para regir la Iglesia de Dios", es decir, a los obispos y al Papa. Negarle tal potestad a la jerarquía no sólo pondría en riesgo la salvación eterna de los fieles, sino que aniquilaría "ante la legislación civil toda la autoridad moral de la Iglesia católica".[55]

Si nos atenemos a la polémica entre Alvírez y Munguía –y al fracaso de la propuesta de introducir la tolerancia religiosa en el congreso constituyente– podríamos afirmar que, al menos hasta 1857, la continuación de la "república católica" no fue el tema central de la contienda entre la Iglesia y los liberales. Mucho menos lo fue la oposición entre dos modelos de país, uno

---

[53] Manuel T. Alvírez, *Reflexiones sobre los decretos episcopales que prohíben el juramento constitucional (1ª parte)*, México D.F., Tip. de N. Chávez y comp., 1857, pp. 4-6; *Segunda parte*, pp. 10, 15; *Tercera parte*, p. 48.

[54] Clemente de Jesús Munguía, "Circular que el Obispo de Michoacán dirige al Muy Ilustre y Venerable Cabildo y Venerable Clero de su diócesis, explicando el sentido de sus circulares expedidas con motivo del juramento de la Constitución contra la falsa inteligencia que se les ha pretendido dar en algunos impresos," en *En defensa de la soberanía, ... op. cit.*, p. 89.

[55] *Ibid.*, pp. 92, 96.

monárquico y otro republicano, como sugería la historiografía tradicional. Desde mi punto de vista, lo que enfrentó a la Iglesia y al Estado liberal fue ante todo la disputa por el *derecho a definir* los contornos de la república católica: sólo de este modo pueden entenderse los pronunciamientos episcopales sobre el significado de la propiedad y los límites de la acción estatal, o los decretos liberales determinando el costo de un bautizo o los deberes de los cónyuges en el matrimonio.[56] Debe resaltarse, en este sentido, que la jerarquía jamás negó la necesidad de una reforma eclesiástica –de hecho, fueron los propios obispos quienes primero intentaron la reforma de las órdenes regulares, y quienes incluso, en el caso de Pelagio Labastida, propusieron al pontífice la inversión de bienes de la Iglesia en empresas "de caminos, de canalización, de industria [o] agricultura".[57] Lo que nunca aceptó la jerarquía fue que el Estado, en su celo por restaurar la Iglesia a sus virtudes primitivas, asumiera competencias que en su concepto pertenecían exclusivamente al Papa y al episcopado.

Los agrios debates ideológicos de 1857 y el estallido de la guerra de reforma a comienzos del año siguiente, hicieron prácticamente imposible la continuación del liberalismo católico en México. Ciertamente, durante los primeros meses de la guerra los bandos contendientes todavía hicieron uso de la retórica liberal-católica para atacarse mutuamente: mientras que la prensa liberal conminaba a la Iglesia a "rezar por sus

---

[56] En la misma línea de argumentación, Erika Pani explica el conflicto Iglesia-Estado como una "lucha entre potestades [que] se disputaban un espacio que venían compartiendo, y en el que no cabían los dos. No obstante –añade Pani– ésta no era… una lucha a muerte en la que los contrincantes buscaran la aniquilación del otro. Al contrario, cada uno buscó transformar al otro, darle una forma particular". Véase su ensayo "Atiendo", 1999, pp. 50-51.

[57] *Cfr.* Mijangos y González, "Lawyer", 2009, cap. 6.

enemigos" y a despojarse de sus bienes terrenales,[58] el obispo Munguía condenaba el saqueo de la catedral de Morelia como un "atentado inaudito" no sólo contra Dios, sino contra la propia constitución de 1857:

> [...] un robo sacrílego... se acaba de consumar en la ciudad de Morelia, por personas que fungen de primeras autoridades, bajo el régimen de una Carta que, aunque opuesta manifiestamente a la institución, doctrina y derechos de la Iglesia, establece sin embargo una cierta organización, determina, limita y circunscribe las facultades y atribuciones de los poderes públicos, haciéndolos responsables ante la ley de toda arbitrariedad, garantiza la propiedad e inscribe por lo mismo el robo en el catálogo de los crímenes.[59]

La suerte del liberalismo católico en México, sin embargo, quedó sellada en julio de 1859, cuando el presidente Benito Juárez decretó la separación Iglesia-Estado y la nacionalización de los bienes eclesiásticos, dos medidas que los liberales juzgaron indispensables para "curar radicalmente los males que afligen a la sociedad".[60] Fue entonces cuando los obispos, en respuesta a las leyes de Veracruz, también rompieron final y categóricamente con sus contrapartes:

---

[58] "Las riquezas del clero a la luz del Derecho natural", en *Boletín Oficial*, no. 20, Morelia, 1º de junio de 1858.

[59] Clemente de Jesús Munguía, "Manifestación y protesta con motivo del allanamiento y despojo de la Santa Iglesia Catedral de Morelia", en *Sermones del Arzobispo de Michoacán, Doctor Don* ..., México, Imprenta de Mariano Villanueva, 1864, p. 475.

[60] Benito Juárez, *et al*. "Manifiesto del gobierno constitucional a la nación" (7 de julio de 1859), en *Documentos básicos de la Reforma, 1854-1875*, tomo II, México, PRI, 1982, pp. 266-277.

> porque sus tendencias, muy disfrazadas al principio, más perceptibles en seguida, manifiestas después y descaradas al fin, han sido, no precisamente el establecimiento de tal o cual forma de gobierno, el triunfo de tal o cual idea exclusivamente política, sino la destrucción completa del catolicismo en México, la rotura de nuestros vínculos sociales, la proscripción de todo principio religioso, [y] la sustitución de la moral evangélica, única digna de tal nombre, con esa moral ficticia del interés y la conveniencia, que no se ha llamado universal sino porque deja un campo libre para sus extravíos a todas las pasiones.[61]

¿Qué puede concluirse de este breve repaso a la obra del obispo Munguía? En primer lugar, que liberalismo y catolicismo no fueron siempre antitéticos: en México el liberalismo nació católico, y la ruptura definitiva entre catolicismo y liberalismo no se dio sino hasta la década de 1850, tras el amargo conflicto entre los gobiernos liberales y la Iglesia en torno a la constitución de 1857. Aquí es necesario insistir en la presencia de diversas e incluso contradictorias tendencias dentro del liberalismo mexicano. Tradicionalmente se ha presentado a esta ideología como el patrimonio de una minoría letrada, extranjerizante y anticlerical, que a golpe de heroísmo y talento político logró imponerse sobre una sociedad abrumadoramente católica y corporativa. En las últimas décadas, sin embargo, la historiografía ha ido deshaciendo este mito poco a poco: mostrando, por ejemplo, que

---

[61] "Manifestación que hacen al Venerable clero y fieles de sus respectivas diócesis y a todo el mundo católico los Ilustrísimos Señores Arzobispos de México y Obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí, y el Señor Doctor Don Francisco Serrano como Representante de la Mitra de Puebla, en defensa del Clero y de la Doctrina católica con ocasión del Manifiesto y los Decretos expedidos por el Señor Licenciado Don Benito Juárez en la ciudad de Veracruz en los días 7, 12, 13 y 23 de julio de 1859", reproducida en Alcalá y Olimón, *Episcopado*, 1989, pp. 21-22.

existió un "liberalismo popular" orientado a la protección de pueblos y tierras comunales, o que el odiado proyecto de los imperialistas contenía un elemento inconfundiblemente liberal.[62] El siguiente paso de este redescubrimiento del liberalismo, creo, consiste en reconocer no sólo su trasfondo religioso, sino también su presencia en el propio discurso eclesiástico.[63] Charles A. Hale pensaba que dentro del liberalismo hubo una tensión constante entre la búsqueda de un Estado fuerte que lograra la igualdad, y la instauración de un sistema constitucional que pusiese frenos al despotismo estatal.[64] En muchos sentidos, el pensamiento del obispo Munguía pertenece al segundo extremo de esta tensión: pese a su clericalismo, Munguía fue también un teórico del Estado liberal, entendido éste como un Estado donde ciudadanos y corporaciones gozaran de un ámbito infranqueable de autonomía y libertades.

En segundo lugar, podemos concluir también que el fracaso del liberalismo católico en México no se debió a la alianza de la Iglesia con el antiguo régimen, como sucedió en Europa. La Iglesia no se opuso sistemáticamente a la transformación política del país, sino que lo hizo únicamente cuando el Estado puso en jaque su autonomía o la supremacía de su magisterio. El punto medular de la respuesta eclesiástica a la reforma, como ilustra bien la obra de Munguía, no radicaba en negar la posibilidad de un estado constitucional, sino en desafiar las pretensiones de un Estado que se presentaba como la única entidad legitimada para definir los contornos de la "república católica".

---

[62] *Cfr.* Galante, "Liberalismo", 2004, pp. 161-187; Pani, *Mexicanizar*, 2001.

[63] Apenas si existen estudios sobre la religiosidad de los liberales. A este respecto, dos trabajos notables son los de Gilbert, "Long", 2003; y Voekel, "Liberal", 2007, pp. 78-105.

[64] "La discontinuidad liberal: entrevista con Charles Hale" en Krauze, *Personas*, 1989, pp. 166-167.

La reforma, en este sentido, no se trató de una batalla entre mochos reaccionarios y jacobinos modernizadores, sino más bien de un conflicto por el derecho a definir los significados de la constitución y del proyecto liberal en México.

Fuente

Boletín Oficial, Morelia, 1858.

Bibliografía

ADAME GODDARD, Jorge, "El juramento de la Constitución de 1857" en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, D.F., UNAM-IIJ, núm. 10, 1998, pp. 21-37.

ALCALÁ, Alfonso, y Manuel Olimón, *Episcopado y Gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del Episcopado mexicano, 1859-1875*, México D.F., Ediciones Paulinas, 1989.

ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, "Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos", *Historia y política*, Madrid, CEPC/UCM/UNED, núm. 3, 2000, pp.7-30.

ANNINO, Antonio, "El primer constitucionalismo mexicano, 1810-1830" en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández y Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América. III. Los nudos 2*, México D.F., El Colegio de México/FCE, 1999, pp. 149-189.

BRADING, David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México D.F., FCE, 1991.

———— , "Ultramontane Intransigence and the Mexican Reform: Clemente de Jesús Munguía" en Austen Ivereigh (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival: Studies in Nineteenth-Century Europe and Latin America*, Londres, Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2000, pp. 115-142.

BRAVO UGARTE, José, *Munguía. Obispo y Arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra. Homenaje en el centenario de su muerte*, México D.F., Editorial Jus, 1967.

BURLEIGH, Michael, *Poder terrenal: religión y política en Europa, de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005.

CONNAUGHTON, Brian, *Clerical Ideology in a Revolutionary Age: The Guadalajara Church and the Idea of the Mexican Nation (1788-1853)*, Boulder/Calgary, Universidad de Colorado/Universidad de Calgary, 2003.

COPPA, Frank, *The Modern Papacy since 1789*, Nueva York, Longman, 1998.

COSTELOE, Michael P., *Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate, 1821-1857*, Londres, Real Sociedad de Historia, 1978.

DENZINGER, Heinrich, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1963.

EVAIN, François, "Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) y el rosminianismo en el siglo XIX" en Emerich Coreth, Walter M. Neidi, Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 1: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid, Ediciones Encuentro, 3 vols., 1993-1997; t.1, 1993, pp. 576-597.

GALANTE, Miriam, "El liberalismo en la historiografía mexicanista de los últimos veinte años", *Secuencia*, México D.F., Instituto Mora, núm. 58, 2004, pp.161-187.

GILBERT, David A., "Long Live the True Religion!: Contesting the Meaning of Catholicism in the Mexican Reforma (1855-1860)", tesis de doctorado, Universidad de Iowa, 2003.

GUILLOU, Louis Le, "Félicité-Robert de Lamennais" en Emerich Coreth, Walter M. Neidl, y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo*

1: Nuevos enfoques en el siglo XIX, Madrid, Ediciones Encuentro, 3 vols., 1993-1997; t.1, 1993, pp.444-460.

HALE, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México D.F., Siglo XXI editores, 1972.

————— , *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México D.F., Editorial Vuelta, 1991.

————— , "The revival of political history and the French Revolution in Mexico" en Joseph Klaits y Michael H. Haltzel (eds.), *The Global Ramifications of the French Revolution*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1994, pp.158-176.

KRAUZE, Enrique, *Personas e ideas*, México D.F., Vuelta, 1989.

MARTINA, Giacomo, *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Universidad Gregoriana Editrice, 1986.

MARTÍNEZ, Miguel, *Monseñor Munguía y sus escritos*, Morelia, Fimax, 1991.

MCMAHON, Darrin, *Enemies of the Enlightenment: the French counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Universidad de Oxford, 2001.

MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México D.F., Editorial Vuelta, 1989.

MIJANGOS Y GONZÁLEZ, Pablo, "Las vías de lo legítimo: derecho natural y estado católico en la obra de Clemente de Jesús Munguía", *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, Madrid, Universidad Carlos III, núm. 9, 2006, pp.151-221.

————— , The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico (1810-1868)", tesis doctoral, Universidad de Texas, Austin, 2009.

PANI, Erika, "Si atiendo preferentemente al bien de mi alma… El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858", *Signos Históricos*, México D.F., UAM-I, vol. 1, núm. 2, 1999, pp.35-58.

————— , *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México D.F., El Colegio de México, 2001.

——————, "Religión y autoridad: la crisis en las relaciones Iglesia-Estado a mediados del siglo XIX", *Revista Mexicana de Política Exterior*, México, Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, núm. 84, 2008, pp.121-137.

PORTILLO VALDÉS, José María, *Crisis Atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

——————, "De la monarquía católica a la nación de los católicos", en *Historia y política*, Madrid, Universidad Complutense, núm. 17, 2007, pp.17-35.

PRINI, Pietro, *Introduzione a Rosmini*, Roma, Editorial Laterza, 1997.

SAUVIGNY, G. de Bertier de, "La Restauración (1800-1848)" en Rogier, L.J., (et al.), *Nueva historia de la Iglesia. Tomo IV: De la Ilustración a la Restauración*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 5 vols., c1982-, t. 4, 1984, pp.241-426.

SERRANO, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, México D.F., FCE, 2008.

STAPLES, Anne, *Recuento de una batalla inconclusa: la educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México D.F., El Colegio de México, 2005.

VOEKEL, Pamela, "Liberal Religion: The Schism of 1861" en Martin Austin (ed.), *Religious Culture in Modern Mexico*, Lanham, Rowman/Publicaciones Littlefield, 2007, pp. 78-105.

ANTES DEL CONFLICTO GENERAL: PUEBLA, 1855-1860*

ALICIA TECUANHUEY SANDOVAL
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Arturo Pérez Vélez Pliego, BUAP

Durante los años comprendidos entre 1855 y 1867, con el triunfo de los gobiernos liberales, fue consumada la derrota del proyecto de nación católica. Las leyes de reforma publicadas en el *Manifiesto del Gobierno Constitucional* de julio de 1859 en el puerto de Veracruz separaron, por vez primera, la Iglesia del Estado, expropiaron los bienes del clero, suprimieron las órdenes y cofradías religiosas, establecieron la libertad de culto y anunciaron la restricción del papel de la iglesia católica en la sociedad. Estas medidas fueron justificadas por los liberales como una necesidad de desterrar el poderío de una corporación inclinada a sustraerse de la autoridad civil. A sus ojos era indispensable la sumisión del clero en los negocios temporales. El anuncio de la promulgación de las leyes de reforma y de la promesa de ejecutarlas en todo el país una vez que saliera victorioso el partido liberal de la guerra de Tres Años, abrió un conflicto general entre liberales y episcopado que culminó en 1867, si no es que antes.

---

* Agradezco a Brian F. Connaughton los comentarios y sugerencias que hizo a este trabajo.

En realidad, algunas de las disposiciones que dieron contenido a la reforma fueron puestas en marcha en la diócesis de Puebla antes de su promulgación en 1859 y anticipadamente suscitaron un conflicto abierto. Este trabajo tiene por propósito analizar el por qué ocurrió así. El examen nos llevará más allá de las fronteras temporales anunciadas en el título en virtud de que nos detendremos en algunas tendencias que hicieron de la diócesis de Puebla y de su jerarquía católica un temprano polo de la ofensiva liberal. A su vez, pretendemos observar cómo se adecuó la jerarquía poblana a la evolución general del conflicto hasta el triunfo liberal a fines de 1860.

Un conflicto anticipado y la ruptura de un proceso

En buena medida, las leyes de reforma pudieron ser promulgadas gracias al derrumbe del gobierno de Antonio López de Santa Anna y al triunfo de los liberales sobre los conservadores en la guerra de Tres Años. Poco antes de definirse la coyuntura por ese derrotero, la diócesis de Puebla se encontraba sin prelado. A mediados de diciembre de 1854 murió el obispo José María Luciano Becerra Jiménez, por lo que el cabildo eclesiástico encargó el gobierno de la mitra a Joaquín José Rosales, su tesorero.[1] Un año más tarde, el nuevo obispo, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, fue consagrado en la ciudad de Puebla. Con ello culminó la diligencia para que la diócesis contara con un resuelto guía en tiempos extremadamente difíciles para la Iglesia mexicana. La manera expedita con la que esto se llevó a cabo no debiera sorprender, toda vez que el Plan de Ayutla,

---

[1] Cabildo Eclesiástico Metropolitano al Ilmo. y Ve. Sr Deán de la Santa Iglesia Catedral de la Puebla de los Ángeles, México, 19 y 29 diciembre 1854, en ACCP, Pésames por la muerte del Ilustrísimo Sr. Dr. Luciano Becerra y Jiménez, 1855, sf.

promulgado en marzo de 1854, lograba recibir cada vez más adeptos en las distintas regiones del país.

El cabildo eclesiástico fue una pieza clave para desahogar ágilmente el proceso de nombramiento del obispo. Presentó casi de inmediato la triada de candidatos que podían encabezar el obispado de Puebla en sede vacante. En enero de 1855, el canónigo de la diócesis de Michoacán, Pelagio Antonio de Labastida, fue postulado por el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos del debilitado gobierno de Santa Anna ante el representante del Papa. Poco después, el cabildo suplicó al delegado apostólico que procediera cuanto antes a la formación del proceso canónico correspondiente. Cuando este proceso ya estaba avanzado, aprobó realizar el juramento de fidelidad a la Santa Sede y la protesta de fe junto a la consagración. Asimismo aceptó que este acto se verificara en la misma catedral de Puebla en virtud de que el obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía, no lo llevó a cabo en Morelia y a que el propio Labastida recomendó no hacerlo en la Ciudad de México.[2]

Las circunstancias en las que Pelagio Antonio fue consagrado el 9 de julio de 1855 eran claramente favorables a la revolución de Ayutla. Éste debió haber sido uno de los motivos por los que en la primera carta pastoral el obispo aludió a la relación que debía existir entre la potestad espiritual y la potestad temporal.[3] Para hacerlo primeramente especificó la gravitación de la autoridad que recibía. En su concepto, y a diferencia de las autoridades terrenales, la importancia del apostolado de los obispos no debiera

---

[2] Actas de sesiones de cabildo de 27 de enero de 1855, 25 de mayo de 1855 y 21 de junio de 1855, en ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, fs. 5, 21 y 24.

[3] Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, *Primera Carta Pastoral que dirige a sus diocesanos el Excmo. e Ilmo. Sr. Licenciado..., obispo de la Puebla de los Ángeles, Puebla, 8 de julio de 1855*, Puebla, Imprenta de José María Rivera, 1855, BETyV-IM. Seguimos este documento hasta nueva llamada.

buscarse en las tradiciones puramente humanas. Éste representaba una institución de origen y fin divinos, de orden eterno. Recalcó también que dicho apostolado era histórico y universal "cuyo objeto es la virtud y cuyo fin último es la verdadera felicidad [...]. El obispo gobierna el espíritu, le forma la fe, le sostiene la esperanza, le afirma en la ley eterna y estas tres cosas han venido del cielo [...]". A su vez, Labastida expresó que llegaba a gobernar una diócesis de gran relevancia: "gloriosa y grande", de ilustrada piedad, orientada a la formación de los ministros del santuario, que era fruto del noble y constante celo de sus antecesores, quienes hicieron de la sede episcopal "el verdadero museo de las artes de la República mexicana".

Una vez establecida la calidad de su autoridad, Labastida se ocupó de los males del siglo. Allí explicó que en "tiempos en que se razona más y se cree menos" era necesario volver el raciocinio a los linderos de la fe con la predicación del Evangelio. Luego de otras reflexiones, el prelado aludió a la cooperación implícita entre ambas potestades. La piedad ilustrada, con la que estaba comprometido, abarcaba la moral pública. Así: "es necesario que la moral pública se vigorice más y más con la práctica de los preceptos y que ciertas opiniones que se han hecho lugar bajo el doble influjo del interés y de otras pasiones, cedan el campo a los verdaderos principios de la conducta cristiana". En ese camino era entonces necesaria, posible y recíproca la colaboración que debía existir entre ambas potestades. El obispo esperaba mucho del "auxilio poderoso de la autoridad temporal" para el feliz éxito de su administración pastoral y prometió la complacencia de la Iglesia para "elevar sus ruegos al Rey de reyes" en aras de la prosperidad de los gobiernos católicos.[4] De esta forma, recordó que la función de los ministros del Señor también comprendía

---

[4] *Ibid.*

velar por el orden y obediencia de los gobernados en una nación católica como la mexicana.

El comedido pero claro mensaje anunciaba una firme misión pastoral. El obispo se había encargado de señalar que el poder de la Iglesia carecía de paralelo con las instituciones terrenales. Asimismo, pocos días después hizo saber al clero poblano que se proponía gobernar la mitra en un ambiente de paz, armonía y buena consonancia entre él y su cabildo. Dio un primer paso para realizar estos objetivos unitarios, piadosos e ilustrados al disponer el destino de la capellanía fundada por él en unión del venerable cabildo, con la aportación de 2 100 pesos de capital cada uno, para beneficio del padre que fungía como capellán en el seminario palafoxiano.[5] Con ello, además de enfatizar la coherencia entre anuncios y actos, el obispo concretaba también el llamado al cierre de filas de los eclesiásticos de la diócesis poblana con su líder espiritual.

Mientras tanto se fue resolviendo el enigma acerca del derrotero que seguirían los acontecimientos. El creciente respaldo al Plan de Ayutla en regiones del país y el pronunciamiento de Antonio de Haro y Tamariz con el Plan de San Luis Potosí, a fines de agosto, pusieron en alerta a la jerarquía ante próximas amenazas. De acuerdo a este último plan, los pronunciados protestaron en primer término proteger a las más importantes corporaciones de la época, el clero y el ejército. Simultáneamente, distintos artículos de la prensa liberal alimentaron las preocupaciones porque denunciaban "el poder teocrático de la Iglesia", defendían la necesaria reforma del clero y señalaban las materias de su competencia.[6] Sin embargo, el esperado "ataque" liberal no se dirigió al comienzo hacia el cuerpo eclesial, sino

---

[5] Acta de sesión de cabildo de 14 de agosto de 1855, en ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, f. 31.

[6] Reyes Heroles, *Liberalismo*, 1988, t. III, pp. 185-187.

hacia los eclesiásticos en tanto ciudadanos con plenos derechos. La convocatoria al congreso constituyente del 15 de octubre de 1855 demostraba que se avecinaban tiempos difíciles para ellos.

Por iniciativa de Melchor Ocampo, dicha convocatoria privó a los miembros del clero del derecho de representar a los ciudadanos. Su autor era bien conocido como uno de los ideólogos del liberalismo puro, defensor de una sociedad secular, igualitaria y anticlerical.[7] Los términos de la convocatoria, entonces, hicieron ver que se había debilitado la posición de Ignacio Comonfort, el liberal moderado del grupo que alcanzó prestigio por haber pacificado los levantamientos dirigidos por Manuel Doblado, Rómulo Díaz de la Vega y Antonio de Haro y Tamariz y asegurar así el definitivo triunfo del Plan de Ayutla. La convocatoria cerraba toda una época, abierta desde 1810, por la que eclesiásticos de la diócesis de Puebla, y no sólo de ella, se volcaron a la arena pública para participar abiertamente en política, asumiendo cargos de representación popular.[8] A su vez, esta convocatoria imponía el retorno al ámbito de lo puramente espiritual a activos eclesiásticos conservadores de la diócesis poblana, tales como Ángel Alonso y Pantiga, deán de la catedral; el racionero, Manuel Ladrón de Guevara y el cura del sagrario, Francisco Javier Miranda.[9]

Así que los términos de la convocatoria exasperaron a algunos de ellos, en particular al padre Miranda, quien ingresó a las filas disidentes. Enterado de tal postura, el gobierno civil lo

---

[7] Hale, *Liberalismo*, 1972, pp. 38-40.

[8] Tecuanhuey Sandoval, "Estudio", 2008.

[9] En realidad, el cabildo catedralicio hacía poco que había externado su felicitación a Antonio López de Santa Anna por continuar en el mando de la nación tras el plebiscito que organizó en diciembre de 1854 y cuyo resultado se dio a conocer en febrero siguiente. Acta de sesión de cabildo de 9 de febrero de 1855, en ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, f. 7.

acusó de organizar una conspiración y ordenó su aprehensión, que se cumplió el 20 de noviembre de 1855. En Puebla, entonces, se comenzó a vivir un ambiente de tensión, incrementada por la lógica protesta que el obispo envió al gobernador. En ella Labastida expresó su inconformidad por el desconocimiento tácito de su potestad al haber apresado al cura del sagrario sin mutuo acuerdo, con el uso de la fuerza armada, "y cuando mi persona [...] no ha dado margen para que se observe tal conducta". Además denunció que Miranda había sido humillado y tratado sin consideración en su condición de eclesiástico. Así que solicitó al superior gobierno que la autoridad eclesiástica se encargara del juicio ordenado contra Miranda, respetándose la jurisdicción eclesiástica y los compromisos de la Iglesia con la preservación del orden.[10]

La petición del obispo Labastida en el caso de la aprehensión de Miranda no prosperó y, por el contrario, quedó relegada a segundo término frente a las repercusiones que originó la promulgación de la ley Juárez, del 23 de noviembre de 1855. Debido a que esta ley avanzaba el afianzamiento del principio de igualdad de los ciudadanos ante la ley y disminuía los privilegios del clero, el obispo Labastida de inmediato redactó una segunda protesta. Ahí reclamó la subsistencia de la condición privilegiada del sacerdocio por un derecho preexistente y en virtud de constitución divina. Pero la protesta adquirió mayor repercusión cuando estalló el movimiento armado contra esta ley que organizó, en Zacapoaxtla, el cura Francisco Ortega y García y cuando Antonio de Haro y Tamariz y el Ejército Restaurador de la Libertad y el Orden le dieron su respaldo. Ello interrumpió el debate entre las dos potestades. Los rebeldes buscaban restablecer las Bases

---

[10] Tecuanhuey Sandoval, "Diócesis", 2007, pp.178-179. Para profundizar sobre el conflicto véase Bazant, "Iglesia", 1985, p. 101.

Orgánicas de 1843 e impedir la promulgación de una constitución inspirada en principios exaltados. Para ellos, las iniciativas liberales hasta entonces conocidas representaban un abierto ataque al sentimiento religioso de los mexicanos, a la vez que revelaban la codicia por las riquezas eclesiásticas. Esa era una presunción compartida en el cabildo eclesiástico, a través de la voz del maestrescuela, hermano de Antonio de Haro.[11]

La agitación popular también se manifestó en la capital poblana. El 12 diciembre de 1855, el palacio episcopal fue rodeado por feligreses para evitar la detención de su obispo. A pesar de que el rumor fue desmentido por el propio prelado, el movimiento de Zacapoaxtla se extendió a Puebla. Así, la ciudad se convirtió en escenario de la guerra por la paralela movilización de cuerpos de la guardia nacional leales al gobierno. El conflicto concluyó el 22 de marzo de 1856 con el triunfo militar de esa última fuerza. Restablecido el control sobre la plaza, desde el centro del país, el gobierno liberal decidió un castigo ejemplar al clero poblano, al que consideró involucrado en el conflicto: intervino sus bienes considerando que de esta forma la nación no volvería a sufrir otra guerra con carácter religioso. Los ministros del gobierno de Comonfort estaban convencidos de que la iglesia poblana había, al menos, fomentado el enfrentamiento al omitir disposiciones para disuadir a los rebeldes armados en su actitud opositora y al proporcionarles recursos. Con la intervención se obtendrían recursos para atender los gastos provocados por los estragos del conflicto armado: indemnizar a las víctimas, cubrir gastos que erogó la República, compensar a la población de los daños sufridos,

---

[11] Hamnett, *Juárez*, 1999, pp. 96-97. Bazant, "Iglesia", 1985, pp. 98-99. Acta de sesión de cabildo de 11 de diciembre de 1855, en ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, f. 42.

pensionar a viudas, huérfanos e inválidos que resultaron de la campaña y formar un fondo para montepío.[12]

El castigo no fue admitido por el obispo Labastida, y volvió a elaborar una nueva protesta, en la que negó al gobierno atribuciones para dictar la intervención sobre los bienes, aludiendo al derecho canónico preexistente. Esta vez puntualizó que la potestad temporal no era superior a la espiritual, menos aún cuando clero y gobierno dependían de una específica autorización pontificia. La firme postura de Labastida en defensa de la inmunidad eclesiástica y de la posesión y destino de los bienes diocesanos habría de combinarse con nuevos argumentos en los que reivindicó la histórica posición de la Iglesia frente a los conflictos temporales. El dinero entregado a Antonio de Haro, arguyó, no se otorgó para apoyar una sedición, sino a un gobierno que había sido reconocido al recibir el mando de la plaza de manos de las autoridades locales establecidas. Valiéndose de un tono persuasivo, aseveró que su Iglesia había atendido exclusivamente una solicitud gubernamental de préstamo, como en otros casos anteriores. Además, advirtió que la intervención dictada estaba siendo impopular y anunció mantener su tradicional colaboración con el gobierno, mediante la excomunión a clérigos infractores, si se demostraba que lo eran de las leyes eclesiásticas y usaran de los bienes para fines distintos a los religiosos.[13]

Los reclamos del obispo y sus argumentos para suspender la intervención no fueron compartidos. El gobierno se afirmó en la tesis contraria del predominio del poder civil sobre el espiritual. Entonces Labastida pronunció su quinta pastoral, el 12 abril de 1856, en la que se tornó abiertamente enérgico. Allí prometió

---

[12] Tecuanhuey Sandoval, "Diócesis", 2007, pp. 180-182.

[13] *Ibid.*, pp. 182-184. La cantidad prestada a Antonio de Haro fue de 3 000 pesos.

excomulgar a todo individuo que tomara parte directa o indirecta para ejecutar el decreto de intervención de bienes de la diócesis poblana y pidió a sus coadjutores instruir a los feligreses para no colaborar en la ejecución del decreto. El obispo reclamaba títulos legítimos de la Iglesia para administrar de manera exclusiva los destinos de los bienes con los que contaba la diócesis y enfrentó un discurso ministerial, elaborado por Ezequiel Montes, quien no dudó en reconocer la filiación ilustrada del derecho que se arrogaba la autoridad civil para disponer la intervención. Los intercambios epistolares se caracterizaron por su firmeza y acritud. Pero una disposición ulterior mostró por segunda vez que los liberales esta vez no estaban dispuestos a contemporizar: el obispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos fue expulsado del país el 13 mayo de 1856 por orden del gobierno. Se produjo así el primer destierro de un diocesano en esa década.[14]

La confrontación entre el gobierno liberal y el obispo Pelagio Antonio estalló en el lapso de dos meses –entre fines de marzo y principios de mayo de 1856. Fue una confrontación que anticipa los principales elementos del enfrentamiento y la crisis que se abrieron entre el gobierno liberal y el episcopado mexicano en 1859. En Puebla colisionaron tempranamente ideas inéditas acerca de la preeminencia de una y otra potestad. El proceso de confluencia y complementación, que venía desenvolviéndose desde 1821, quedó entonces interrumpido. El clero había logrado elaborar una perspectiva que dio contenido a la emergente nación.[15] Por ella, la independencia fue explicada como una necesidad político-religiosa, de perfil bíblico y

---

[14] *Ibid.*, pp. 185-188.

[15] Esta perspectiva supuso la transición del constitucionalismo al independentismo entre 1820 y 1821. Sus autores fueron varios eclesiásticos. Destacan esencialmente Manuel de la Bárcena y Antonio Joaquín Pérez Martínez. Connaughton, *Dimensiones*, 2001, pp. 57-72.

como premio a la nación mexicana por su fidelidad cristiana, además de haber alcanzado su mayoría de edad. Así, el Estado que surgió era un Estado católico, que otorgaba a la Iglesia un papel especial en la sociedad. El Estado, la Iglesia y la sociedad mexicana constituían una triada inseparable, de raíz común; relación sellada en la constitución y admitida por las costumbres. Hasta la época de la reforma el proyecto de nación católica mexicana no había sido cuestionado, pero viviría su derrota, justamente en ese tiempo.[16]

Desde otro punto de vista, también puede decirse que el prematuro conflicto enfrentado en la diócesis de Puebla en 1856 constituyó una ruptura. Quizá ésta fue menos dramática, debido a que el número de miembros de la corporación religiosa que continuaba participando directamente en la construcción del Estado mexicano en calidad de ciudadanos se fue reduciendo progresivamente desde la década de los años 30.[17] A lo largo de más de tres décadas, los eclesiásticos, sea como individuos o como voceros de la corporación, defendieron una gran variedad de soluciones en relación a las formas de gobierno y a los retos políticos que enfrentaba el país. En esos años hubo momentos en que la relación lejos estuvo de ser armónica y no fue inusual que aquéllos se valieran del lenguaje republicano liberal para defender las prerrogativas de la Iglesia. Otros más discurrieron acerca de la compatibilidad entre la Iglesia y las necesidades del progreso de la riqueza material. En los momentos en que se agudizaba la polarización con políticos liberales, las autoridades de la Iglesia tendieron a defender un reformismo moderado contra un cambio radical.[18]

---

[16] Connaughton, "Ocaso", 1999, pp. 227-228.

[17] Entre los estudiosos de este fenómeno, plasmado en varios trabajos, se encuentran Reynaldo Sordo Cedeño y Brian Connaughton.

[18] Connaughton, "Enemy", 2005, pp. 184-193.

En cualquier caso, el conflicto experimentado en Puebla en 1856 fue radicalmente singular. El tono, los términos de la discusión y la forma de solución, sin lugar a dudas dieron un contundente golpe a uno de los más importantes soportes del proyecto de nación católica, la diócesis de Puebla. De hecho, este golpe suspendió la negociación que la jerarquía diocesana sostenía con el gobierno de Santa Anna para completar con bienes raíces la cantidad de 12 mil pesos que resultaba del déficit provocado por la erección del obispado de Veracruz. Con aquella condición, la diócesis había finalmente aceptado ceder las parroquias veracruzanas después de una muy larga resistencia, que inició en 1804, asimilando la idea de fundar nuevas diócesis que habían ganado un amplio terreno, no siendo ya enarboladas sólo por intereses regionales. La opinión del propio arzobispo de México había favorecido la creación de la diócesis veracruzana desde hacía más de una década atrás, para una mejor atención de las necesidades espirituales y una mayor vigilancia a los pastores de segundo orden.[19]

En buena medida, la prolongada resistencia al desmembramiento de la jurisdicción del obispado de Puebla se debía al marcado descenso en la recaudación de diezmos entre 1806 y 1846, que había pasado de 477 284 pesos a 62 734. La disminución de la riqueza líquida, también influida por el descenso de fundaciones piadosas, ciertamente afectó los caudales para atender préstamos eclesiásticos a particulares. Este tipo de crédito había sido desde el siglo anterior la principal e indispensable fuente de recursos para las actividades agrícolas y comerciales de la ciudad y de su entorno agrario, lo mismo que para otras regiones agrícolas del obispado. Pero, en la época republicana, este crédito fue

---

[19] Actas de sesiones de cabildo de 16 febrero de 1855 y 13 y 27 marzo de 1855, ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1869, ff. 12, 14 y 18. Gómez Álvarez, *Alto*, pp. 43-44. Connaughton, "Ocaso", 1999, pp. 252-258.

menos demandado porque disminuyó la confianza sobre él, al no existir un sistema judicial adecuado y al estar recurrentemente amenazados los legados piadosos por disposiciones gubernamentales. El crédito particular había ya desplazado al eclesiástico como fuente de recursos, a pesar del indiscutible repunte del clero regular como prestamista, una vez que se transformó en el principal casateniente en la ciudad, con el monopolio del 90% de la propiedad urbana eclesiástica en la década de los 40.[20]

La pérdida de peso material de la Iglesia poblana, sin embargo, no parece haber debilitado la voluntad de la jerarquía y de sus eclesiásticos para continuar siendo la guía espiritual de los fieles, lo cual incluía sacralizar el orden civil, así como otorgar un apoyo incondicional al Estado católico en todas las esferas. Se trataba de una función que en Puebla tenía una larga tradición pero que se enfrentó con crecientes dificultades.

Reivindicación de una tradición y titubeos para una ruptura total

El conflicto entre el superior gobierno y el obispo Labastida, provocado por sus diferencias en materia de inmunidad eclesiástica y en la administración de bienes eclesiásticos, no se resolvió con la intervención de los bienes diocesanos y el prematuro destierro del obispo. Fue imposible para el gobierno liberal del general Juan B. Traconis hacer cumplir las disposiciones interventoras sobre los bienes de la diócesis. Los poblanos afectados por el conflicto militar y las familias que perdieron alguno de sus miembros, con independencia de su bandería, no fueron

---

[20] Cervantes Bello, "Impiedad", 1993. Cervantes Bello, "Letras", 1993, pp. 72-80. Cervantes Bello, "Consolidación", 1998, pp. 203-228. Loreto López y Cervantes Bello, "Conventos", 1989, pp. 109-127.

seducidos por la promesa gubernamental de indemnizarlos ante los daños provocados en la refriega de principios de 1856. Parecía que nadie cooperaba para vencer la resistencia de los administradores eclesiásticos a entregar los padrones de renta de bienes. Ello obligó al gobierno a precisar el monto que quería obtener para cumplir los objetivos del decreto, el cual alcanzó la suma de 1 millón de pesos que debían cobrarse a algunos conventos, colegios y oficinas diocesanas. Luego de lo cual deberían cesar los efectos de la ley de intervención, en octubre de 1857.[21]

La resistencia pasiva que se impuso a nivel popular a la medida intervencionista dictada por el gobierno liberal en realidad fue una muestra de la solidez de la autoridad diocesana. El esfuerzo de los pensadores eclesiásticos de la diócesis en Puebla por armonizar el destino de su iglesia con la emergente nación católica y el Estado independiente mexicano fue muy exitoso. Ya hemos señalado cómo Manuel de la Bárcena y el obispo Antonio Joaquín Pérez Martínez celebraron el retorno del constitucionalismo en 1820 e idearon puentes para transitar hacia la independencia, a partir de un registro providencialista en el que Estado, religión y sociedad formaban una triada que daba contenido al proyecto de nación católica. Subrayemos aquí que particularmente el obispo Pérez se había encargado de tranquilizar la conciencia de los poblanos justificando la ruptura del vínculo con la monarquía española con base en la defensa de los intereses sagrados de la religión por los ultrajes cometidos en España contra ella y a fin de restituir la libertad cristiana.[22]

Una vez lograda la independencia, surgió el problema de constituir el Estado mexicano con leyes propias. En las páginas del periódico *El Farol,* de clara filiación providencialista, se po-

---

[21] Tecuanhuey Sandoval, "Diócesis", 2007, pp. 188-190.

[22] Connaughton, *Dimensiones*, 2001, pp. 68-70.

día leer la aspiración-promesa que esperaba alcanzar la mayoritaria opinión eclesiástica en Puebla con la vida independiente: que "las leyes sirviesen de apoyo a la religión y la religión a las leyes". Sobre esa base, los editores del periódico enfatizaban la utilidad de esta alianza: la religión cristiana era la ley invisible que ejercía su poder sobre el alma de los individuos. Inspiraba en los vasallos el temor a un Dios vengador de los delitos, las divisiones, las discordias, los odios, los tumultos que destruirían su felicidad y reposo. Era también la voz íntima que impedía a los príncipes precipitarse hacia el despotismo, "cometer violencias, asesinatos y toda clase de injusticias".[23] A partir de ambas definiciones clave, los eclesiásticos poblanos encabezados por sus obispos, Antonio Joaquín Pérez Martínez y Francisco Pablo Vázquez, en su turno, habrían de afirmar un patriotismo católico-cívico que, en alianza con laicos, les permitió sostener en las siguientes décadas un discurso por el que el clero aunaba las promesas de libertad y progreso a la fe religiosa y, los laicos por su parte explicaban la imposibilidad de alcanzar los dones de la independencia y la civilización sin las bendiciones de la fe, haciendo hincapié en la unión católica.[24]

Siendo justos, es necesario decir que el cultivo de la afirmación de la autoridad diocesana con base en el mencionado patriotismo católico-cívico recayó fundamentalmente en Vázquez. El descrédito y derrumbe del imperio de Iturbide, con el consecuente desprestigio de la monarquía constitucional, arrastró al obispo Pérez, quien estuvo fuertemente comprometido en las altas esferas de ese gobierno, en tanto miembro de la Junta

---

[23] Prospecto, 4 noviembre de 1821 y Nota del 18 de noviembre de 1821, *El Farol*, *Periódico Semanario de la Puebla de los Ángeles en el Imperio Mexicano*, Puebla, Imprenta Liberal Moreno Hermanos, núm. 4, en BP, Impresos, 13980.

[24] Connaughton, *Dimensiones*, 2001, p. 102.

Gubernativa, la regencia y en su condición de capellán del imperio. Hacia 1823 el obispo Pérez había quedado eclipsado por el torrente de adhesiones en el país para la conformación de una república federal. A partir del Plan de Casa Mata, el obispo y la mayor parte del cabildo catedralicio dejaron en manos del maestrescuela de la catedral poblana, es decir en Vázquez, el esfuerzo de armonizar a la fe y a la diócesis poblana con la nueva forma gubernamental. El obispo Pérez, resguardado en la sombra, no dudó, sin embargo, en ser quien defendiera la legitimidad de la independencia mexicana y su carácter irreversible ante la encíclica de León XII.[25]

En la misiva que Vázquez escribió al congreso constituyente de 1823 para felicitarlo por el inicio de sus tareas encaminadas a elaborar una constitución, como vocero oficial de la iglesia poblana, logró un feliz encuentro entre discurso eclesiástico y derrotero republicano. Reconoció que el congreso era "el centro de todas las voluntades" del país; expresó que de él se esperaban las más abundantes felicidades; sugirió que del resultado de su trabajo habría de desterrarse la discordia y le pidió dar a los mexicanos "una constitución y con ella una patria, a dictar leyes sabias de que nacen las costumbres y, finalmente a formar un estado que pueda rivalizar con los más opulentos de Europa". Luego de esto, Vázquez recordó que el principal apoyo de las esperanzas de los ciudadanos al mencionado congreso era "la protección del cielo que tan fervorosamente imploran a favor de V. S. los vecinos de Puebla", le otorgó sus bendiciones y suplicó a Dios llenarlos de luces.[26]

Al término de los trabajos del congreso constituyente general y en el momento del juramento de la carta fundamental,

---

[25] Tecuanhuey Sandoval, "Miembros", 2002, pp. 44-49. Connaughton, *Dimensiones*, 2001, pp. 104-105.

[26] *Ibid.*, pp. 53-54.

Vázquez volvió a hacerse cargo de fijar la postura de la jerarquía diocesana. En esa ocasión subrayó la armonía que había alcanzado la constitución de 1824 y la república federalista con el liberalismo y la religión católica, por obra de los diputados. Inspirados por el Altísimo, fuente de bienes y felicidad de los mexicanos, los diputados habían confeccionado la constitución que selló un pacto para constituir una nueva nación. A la vez que se formaba una república federal representativa que garantizaba la libertad e igualdad de los hombres, se reservaba a la religión y a su Iglesia el hacerse cargo de la conservación y estabilidad del nuevo orden. A los ojos de Vázquez, la preservación en la carta magna de la intolerancia religiosa aseguraba el feliz destino del nuevo Estado católico: "la fe y la virtud crecen a la sombra del Estado y las leyes civiles tienen el más exacto cumplimiento bajo la protección de la Iglesia".[27]

Enseguida el maestrescuelas apuntó que la razón de esto estaba en las virtudes de la religión. La católica era la única religión que contenía al hombre al castigar con severidad las infracciones más secretas y premiar las virtudes más ocultas, como el mérito a la obediencia y el noble motivo de las acciones de cada uno:

> De estos principios se deduce que la religión es de necesidad absoluta no sólo para proporcionar a la sociedad mil dulzuras y encantos, sino también para asegurar el cumplimiento de nuestros deberes y la permanencia del gobierno civil [...]. El grande secreto de la prudencia y de la piedad es estrechar en amigable unión la religión con la política, la Iglesia con el Estado y la sociedad religiosa con la civil.

---

[27] "Discurso pronunciado en la Santa Iglesia Catedral de Puebla el día 17 de octubre de 1824 en que se juró la constitución de la República Mexicana", en ACCP, Sermones del Ilmo. Sr. D. Francisco Pablo Vázquez, s.f. En adelante seguimos este documento hasta nueva llamada.

De esta forma, Vázquez no sólo manifiesta satisfacción con la continuidad del proyecto de nación católica, y por lo tanto con la prolongación de la protección gubernamental a la Iglesia, sino que además afirma reiteradamente la ascendencia que el clero tiene en el pueblo, y la compromete en favor del nuevo régimen.

Después de estas optimistas afirmaciones de Vázquez, en 1828, surgieron circunstancias políticas que pusieron a prueba los compromisos adquiridos. Las polémicas elecciones de ese año, en que la unidad política de los poblanos estuvo particularmente fracturada, constituyeron una oportunidad para mostrar que la jerarquía de la diócesis cumplía con sus promesas. Antonio Joaquín Pérez aplaudió la ley que prohibía la existencia de sociedades secretas con la consideración de ser ellas la causa de la división de la sociedad, la obstrucción de los canales de la riqueza pública, el trastorno del orden, el atropello de las leyes fundamentales y el imperio del espíritu de sedición y asonada. Motivos, todos ellos, por los que había ordenado la excomunión a sus miembros.[28] Más tarde, en los críticos años de 1833 y 1834, la jerarquía poblana volvió a sortear, con apego a sus principios, los primeros embates de la política del vicepresidente Valentín Gómez Farías, que en Puebla tuvo firmes adherentes. Todavía en junio de 1833, el gobierno estatal de Patricio Furlong contaba abiertamente con la coperación del obispo Vázquez y de sus ministros. El comendador del convento de Nuestra Señora de la Merced, fray José María de Guzmán, recomendaba a los frailes mantener la calma y desengañar a los incautos "de que nadie toca nuestra sagrada religión, pues ella se mantiene pura e intacta en la república mexicana; ella está garantizada del mejor modo en la carta fundamental". A su vez, el cabildo eclesiástico

---

[28] "Nos el doctor Don Antonio Joaquín Pérez Martínez, por la divina gracia y de la Santa Silla apostólica Obispo de la Puebla de los Ángeles, 20 de noviembre de 1828", AGN, Justicia Eclesiástica, t.60, leg.18/1826-1828, f.110.

no dudó en prestar 10 mil pesos al gobernador por orden del obispo.[29] Las aclaraciones y colaboración apuntadas estaban relacionadas con la discusión en el senado de la iniciativa para el ejercicio del patronato y con los pronunciamientos de Durán y Arista que se hicieron eco del Plan de Escalada, proclamado en Morelia para defender al clero y al ejército.[30] Un apoyo notable dado que la ciudad fue sitiada por aquellos generales entre el 2 y 6 de julio de 1833.

Después del sitio de la ciudad las cosas cambiaron. En Puebla hubo una réplica a la *Ley del caso* que afectó a algunos miembros del cabildo de la catedral. A fines de 1833 la vida pública fue invadida por una creciente tensión, alimentada por la aprobación de disposiciones locales que castigaban actos de traición, obstrucción y seguridad del gobierno mismo[31] y respaldo del congreso estatal a las leyes anticlericales aprobadas por el congreso general.[32] En marzo de 1834 circuló el rumor sobre

---

[29] "El comendador del convento de Nuestra señora de la Merced, a sus fieles hermanos, 4 de junio de 1833", AHAP, Libro de Cabildos, vol.101 B, f.269. Actas de Pelícanos de 8 y 9 de junio de 1833, ACCP, Actas Capitulares, vol.64, 1833-1837, fs.23 y 24.

[30] Sordo, *Congreso*, 1993, pp. 28-30. Sólo en Tehuacán, San Andrés Chalchicomula, Tecamachalco, Tepeaca, Chachapa y San Bartolo resonó el grito de "Religión y Fueros".

[31] Se impuso castigos a ciudadanos que no se alistaran; sanciones especiales a quienes participaran en todo movimiento contra la tranquilidad pública; a Zacapoaxtla le fue desconocida su condición de villa y de capital de partido. Decretos de 22 de agosto de 1833, de 3, 23 y 25 de octubre de 1833, AHAP, Leyes y Decretos, t. VI, fs. 263, 271, 277 y 288. Las disposiciones se dirigieron a evitar que los diputados abandonaran sus cargos, sancionar la colaboración con los sitiadores de julio y a recrudecer la ley de seguridad. Decretos de 23 de agosto de 1833, de 11 de septiembre de 1833, de 21 de enero de 1834 y de 1 de marzo de 1834, *ibid*., fs. 262, 266; t. VII, fs. 5 y 21.

[32] Los decretos afectaban la jurisdicción de la iglesia (provisión de curatos, ejercicio de patronato y anulación de prebendas por decisión canónica), las rentas y bienes eclesiásticos (diezmos sin obligación civil, bienes eclesiásticos y

la persecución del obispo Vázquez, ordenada por el congreso estatal, por una supuesta colusión con los sitiadores de julio de 1833. Todo ello enajenó el apoyo de la jerarquía católica poblana. A partir de julio de 1834 se desatendieron peticiones gubernamentales de adelanto de numerario y préstamos forzosos y el cabildo eclesiástico desconoció el ejercicio de la exclusiva, cubriendo vacantes.[33] La declaración del prior de los agustinos echa luz sobre las razones del retiro del apoyo eclesiástico al gobierno local de Cosme Furlong, al afirmar ante los poblanos que estaba amenazada la identidad de los nombres de mexicanos y católicos.[34]

La evolución de los acontecimientos en el país favoreció la resistencia de los eclesiásticos y religiosos de la diócesis de Puebla. Como sucedió a nivel general, el gobierno estatal enfrentó una presión social y política complicada por la clausura de Santa Anna del congreso general y la suspensión de los efectos de las leyes eclesiásticas.[35] Pero esa derrota y la ulterior adopción

---

fundaciones piadosas), la disciplina eclesiástica y exclusión del clero de la enseñanza pública. Alamán, *Historia*, t. V, pp. 861-866. El congreso estatal amplió la justificación del gobierno nacional según la cual el movimiento de junio anterior fue promovido desde los púlpitos. También extinguió el colegio de San Pablo que ordenaba sacerdotes. Circular de la Secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 7 de noviembre de 1833, AHAP, Leyes y Decretos, t. VI, f. 282. Decreto de 30 de enero de 1834, *ibid.*, t. VII, f. 11. Vázquez, "Iglesia", 1989, pp. 217-219.

[33] Para solicitudes del gobierno en materia de recursos véanse ACCP, Libros Capitulares, vol. 64, fs. 26, 27, 29, 32, 35 y 46. Para acuerdos sobre canonjías véase de la misma fuente, f. 44.

[34] "Manifestación del muy reverendo padre Prior de religiosos agustinos a los habitantes del Estado", 1833, AHAP, Libro de Documentos correspondientes a los cabildos del año 1833, f. 270, vol. 101 B.

[35] Las leyes de reforma eclesiástica fueron anuladas por un nuevo congreso entre febrero y marzo de 1835. Este congreso promovió la supresión de la coacción civil para el pago de los diezmos, la secularización de las misiones y la coacción civil para el cumplimiento de los votos monárquicos. Sordo Cedeño, *Congreso*, pp. 147-152.

del centralismo, no trajo consigo el mejoramiento de las relaciones entre los gobiernos eclesiástico y civil entre 1836 y 1847. Los avatares de la política y, posteriormente, la carga que para la Iglesia significó el déficit del erario público estatal/departamental y general, pusieron en cuestión la solidez y viabilidad del proyecto de nación católica. El gobierno centralista, urgido de recursos, como todos los gobiernos mexicanos, decretó la venta de todas las posesiones de los misioneros filipinos y dispuso de las propiedades de la inquisición y de los jesuitas. Además decretó desde 1836 préstamos forzosos, arbitrios extraordinarios y aprobó impuestos directos sobre la propiedad y sobre los individuos, que afectaron todos a la Iglesia.[36]

Adicionalmente a que los gobiernos centralistas padecieron una gran dificultad para recaudar impuestos y préstamos, enfrentaron una constante oposición de sectores sociales y políticos que los obligó a alternar el ejercicio de la ley, la movilización de fuerzas armadas y la opinión pública.[37] Por ello fue fundamental que en la Puebla de estos años se desarrollara un discurso de sacralización de la nación dentro de una visión cívica. En él se rescataba la noción de cuerpo místico de conciudadanos cristianos comprometidos en una misión providencialista de salvación de la nación mexicana. A la vez que se recuperaba la herencia libertaria asociada a la independencia, en este discurso se introdujo un sentido místico, providencialista y de colectividad familiar y sacra a las conmemoraciones cívicas. Después de 1848 esos rasgos serían remarcados. En el discurso de esa época se diagnosticaba que los bienes de la tierra y la libertad quedaban eclipsados por el imperio de la discordia, la calumnia, el interés, el egoísmo y la ambición. Así,

---

[36] Tenenbaum, *México*, 1985, pp. 68-82.

[37] Connaughton, "Difícil", 2003, pp. 348-362.

concluían aquellos discursos, si la libertad debería ser el norte de México, la virtud sería el timón del barco.[38]

Sin embargo, es claro que especialmente durante la guerra con Estados Unidos la jerarquía católica constató que era la principal corporación a la que acudía el Estado para sostener el proyecto de nación católica. Una creciente tensión enfrentó a los gobiernos de las dos potestades, pues las erogaciones con destino al erario público en ocasiones amenazaban la atención de las funciones más indispensables de la encomienda eclesiástica en la sociedad. De ahí que con mayor frecuencia el obispo de Puebla, Francisco Pablo Vázquez, así como sus eclesiásticos invocaran un "patriotismo compartido" y revivieran el pactismo.[39] La perspectiva del obispo parecía ser hegemónica entre los poblanos. Por años ellos apelaron al criterio de equidad en las contribuciones y, justamente, por este criterio rechazaron los términos del préstamo forzoso del 19 de noviembre de 1846 y el decreto del 27 de enero de 1847 para hipotecar y vender los bienes de la Iglesia, hasta lograr su derogación. En ambos casos las participaciones negociadas fueron reducidas notablemente y otorgadas en términos de préstamos voluntarios de particulares, con rédito del 6% y con el respaldo del ingreso del gobierno estatal, nutrido con adelantos de contribuciones y contribuciones extraordinarias que obligaban a todos los poblanos.[40]

La falta del aplauso público a los fines de la intervención de los bienes de la diócesis de Puebla de 1856 parece, entonces, estar íntimamente relacionada con esta tradición.[41] Aún era

---

[38] Connaughton, *Dimensiones*, 2001, pp. 83-95.

[39] Connaughton, "Ocaso", 1999, pp. 233-262.

[40] Tecuanhuey, Sandoval, "Puebla", 1997, pp. 397-403.

[41] El superior gobierno se vio obligado a nombrar como interventores a residentes de la Ciudad de México de origen extranjero, en virtud a que muy pocos vecinos de la ciudad de Puebla se prestaron a servir ese cargo. "Carta del

socialmente aceptado que la atención caritativa a huérfanos y viudas siguiera corriendo a cargo de la Iglesia y el obispo contaba con una indiscutible autoridad sobre la población. Así que los recursos que se obtuvieron de la orden interventora fueron el resultado de la venta compulsiva de algunas fincas urbanas y rurales de corporaciones religiosas en octubre de 1857.[42] En ese contexto de tensión fue publicada la ley de desamortización de bienes de la Iglesia, la ley Lerdo, del 25 de junio de 1856. El cabildo eclesiástico poblano, ya sin su prelado, y encabezado por el gobernador de la mitra, Eusebio Espetillo, sólo elevó una representación al gobierno pidiendo su derogación. Los diocesanos dejaron que su prelado se pronunciara desde el exilio.

Y el obispo Labastida, en una carta de protesta, luego de jurar obediencia ciega al gobierno mexicano, advirtió que la ley de desamortización era infundada y no pondría en movimiento los bienes raíces, ni de ella se beneficiarían los arrendatarios a los que se adjudicaban en propiedad.[43] En cambio, según Labastida, trastornaría el orden, favorecería a perversos y advenedizos, extranjeros, monopolistas y agiotistas, ávidos de riquezas, únicos con recursos para comprar los bienes y carentes de todo temor. Afirmaba que el gobierno mexicano, independientemente de su forma, faltaba a su obligación de proteger la propiedad legalmente

---

obispo de Puebla al ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Ezequiel Montes, Habana, 16 junio 1856", en *Documentos que manifiestan la conducta del Ilustrísimo Sr. obispo de Puebla Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida Dávalos para con el gobierno mexicano antes y después de su destierro, ejecutado el 12 de mayo de 1856*, s. l., s. e., BPEJ, miscelánea 22, doc. 4, 1856, p. 62. Agradezco a Jaime Olveda el haberme facilitado la documentación que proviene de este fondo.

[42] Acta de sesión de cabildo del 5 octubre 1857, ACCP, vol. 68, 1855-1860, f. 93.

[43] "Protesta de Pelagio Antonio, Obispo de Puebla, al ministro de Justicia, Negocios eclesiásticos e Instrucción Pública, a bordo de Isabel la católica, frente al puerto de Vigo, 30 de junio de 1856", en *Documentos...*, BPEJ, miscelánea 22, doc. 4, 1856, pp. 68-76.

en manos de la Iglesia y lo acusaba de amenazar a toda propiedad particular. De ahí deducía que la inspiración de la ley era socialista. Además aclaraba que los bienes eclesiásticos los poseían en renta los pobres y la clase media que sin poder poseer una finca propia los arrendaban a la Iglesia a precios cómodos. Aseguraba que con la ley se destruiría la única riqueza del país común a todos, siendo para algunos una especie de banco de avío y para otros una fuente de riqueza de fácil acceso. Por todo ello declaró nulas las ventas y excomulgó a quienes participaran de la aplicación de la ley.

Puede advertirse que en los escritos del exilio, el obispo Labastida no consideraba la acción gubernamental en contra de la propiedad, en este caso de la Iglesia, como una medida liberal. En la sexta pastoral que reproduce la alocución de Pío IX en donde condena, reprueba y declara írritos los decretos anticlericales del gobierno mexicano, a la vez que amonesta y censura a quienes los hubieran practicado, el obispo Labastida explica a sus fieles que lo más sensible para el Papa había sido la declaratoria de ese gobierno de no sujetar jamás sus actos a la suprema autoridad de la Santa Sede apostólica.[44] Abundando, el obispo explica que ello significa desconocer los puntos de coincidencia entre ambas autoridades, romper con el representante de Jesucristo y determinar unilateralmente lo que debía arreglarse por las dos partes. Significa, también, desconocer la dependencia de la Santa Sede, en tanto gobierno católico, a la vez que negar un

---

[44] Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, *Sexta carta pastoral escrita desde Roma por el Ilustrísimo Señor obispo de la Puebla de los Ángeles Dr. D. ... a todos sus diocesanos con motivo de la alocución que nuestro Santísimo Padre el señor Pío IX dirigió al consistorio secreto el 15 diciembre 1856 sobre el estado que guardan los asuntos eclesiásticos en la República mexicana*, París, Imprenta del señor Adriano Le Clere, 1857, BPEJ, miscelánea 22, doc. 3, p. 8.

orden humanitario y público en el que coincidan libertad, civilización y catolicismo.[45]

El obispo añade que la defensa de los derechos y bienes de la Iglesia debía respetarse de acuerdo con la constitución histórica y el derecho de gentes, así como con en el apego a la creencia en la infalibilidad de la Iglesia católica. Por todo ello, los decretos resultaban injustos, temerarios y sacrílegos. Declaraba al gobierno mexicano "enemigo de la verdad" y le revelaba que el conjunto de iniquidades que había decretado era como poner en práctica el comunismo, el radicalismo y el indeferentismo. Claramente acusaba que el atentado a la autoridad y las propiedades de la Iglesia abría el camino a practicar las máximas de Proudhon: "La propiedad es un robo" y "El peor mal del mundo son los gobiernos".[46] En contra de la separación del Estado y de la Iglesia, Labastida explica que ello significa separar la sociedad civil de la sociedad religiosa y separar la fe de la razón. La separación, insiste, se promovía no para respetar la independencia y soberanía de la Iglesia, sino para negar la dependencia y sujeción que le son debidas, para someterla a la autoridad de los gobiernos temporales, para esclavizarla y después hacerla tributaria.[47]

El obispo Labastida evita calificar las disposiciones como liberales. Entiende que la política del gobierno mexicano renunciaba a defender la autoridad y la propiedad de los miembros de la sociedad civil. No duda en afirmar que el pueblo mexicano no tenía casi otra vida "que la vida de la religión […] Quítese y es un cadáver, mézclese y es una confusión, exclúyase y todo se acaba, persígase y la guerra se declara, no entre el poder espiritual y el temporal solamente, sino también entre el pueblo y el

---

[45] *Ibid.*, p. 10.
[46] *Ibid.*, p. 13.
[47] *Ibid.*, p. 14.

gobierno". Apunta además que ello constituye una claudicación a los principios de derecho constitutivo, es decir a la seguridad, la propiedad y la igualdad y la libertad; especifica que esos principios habían sido los de la constitución social de la nación mexicana al independizarse. Pero sobre todo advierte que esos decretos recientemente promulgados olvidaban que una de las leyes fundamentales había sido precisamente la religión católica.[48] Además asegura que los extravíos provienen de espíritus revolucionarios y del triunfo de la perspectiva democrática. En una frase sugerente, y apoyado en el liberal francés Benjamin Constant, subraya que la democracia era incompatible con la libertad.[49]

De esta manera, y hasta este momento, 27 de junio de 1857, el obispo hizo enormes esfuerzos por sostener un discurso en el que seguía conciliado el catolicismo con el liberalismo construido por los mexicanos. Así pues, Labastida encontraba, en estas explicaciones, un deslizamiento político del grupo en el poder hacia un radicalismo por la penetración de nuevas doctrinas.

Ruptura discursiva, tendencias corrosivas del poder de la Iglesia y pragmatismo diocesano

Un mes más tarde, el obispo escribe una nueva carta pastoral en la que establece con claridad que el gobierno mexicano está liderado por revolucionarios, y lo representa como enemigo jurado de la sociedad civil y de la Iglesia católica. Reconoce su fra-

---

[48] En la protesta que escribió en junio de 1857 contra algunos artículos de la constitución de 1857, el obispo Labastida señaló que la raza mexicana procedía de la blanca e indígena, las cuales durante tres siglos de dominación española propendieron a la unidad religiosa.

[49] Tecuanhuey Sandoval, "Diócesis", pp. 194-196.

caso para demostrar la compatibilidad entre Iglesia, progreso y civilización. A sus ojos, "la única regla infalible, la única medida segura para saber apreciar los grados del progreso social es la ley divina, natural y revelada". Entiende que en el progreso social se considera el afianzamiento de las relaciones entre los hombres, la obediencia a las potestades legítimas establecidas, la justicia distributiva, el respeto al derecho ajeno, la conservación de la jerarquía social compatible con la igualdad natural y la afinidad entre orden y libertad. A su vez, establece como ministro del Señor que "[…] la verdadera dignidad del hombre o del ciudadano está en […] la distinción esencial de su alma y su cuerpo, en la dependencia de éste y sujeción a aquella como sustancia más noble". Defiende que la valoración del progreso no se obtiene por las diferencias de opiniones, de políticas o de partidos, sino mediante la firmeza en las creencias religiosas.[50]

Convencido de que la constitución de 1857 era antisocial y antirreligiosa, Labastida señala que no puede ser obedecida porque carece de una condición indispensable, es decir, de "justicia". En otros términos, carecía de la conformidad con los eternos principios de la moral, lo que era lo mismo que los principios del derecho divino, natural y positivo. Establece que el juicio sobre el incumplimiento de esa condición sólo lo podía establecer el episcopado y el papado, este último a quien estaba sujeto el primero. Ambos eran la cabeza de la Iglesia fundada por el hijo de Dios, entidad soberana e independiente desde su nacimiento. Labastida agrega que sin aquella condición indispensable, sin la justicia, prevalece el principio de Hobbes, es decir, el principio

---

[50] Pelagio Antonio de Labastida, *Carta pastoral que el Ilmo. Sr. Dr. D. ... por la gracia de Dios y por la Santa Sede Apostólica, obispo de la Puebla de los Ángeles dirige a todos sus diocesanos con motivo de la nueva Constitución publicada en la capital de su diócesis el día 12 del último abril, 23 de julio de 1857*, Roma, Imprenta de la Civilà Cattolica, 1857, pp. 4-5.

de la fuerza. Partiendo de que todo poder proviene de Dios, el obispo asegura que el fundamento del poder soberano e independiente para declarar si una ley es justa o no, es el Evangelio y la razón natural. Por este medio se lograría que el que gobierna tuviera un freno y los súbditos tuvieran una regla segura: "se trataba de sustituir el capricho del que manda, a la ley de Dios; el temor de los que solo pueden quitar la vida del cuerpo, al justo temor del que puede quitar la vida corporal y la del alma". Los que obran en contra de esta máxima pretenden "subalternar el Evangelio a la ley civil, o lo que es lo mismo, que Dios esté sujeto al hombre y a su depravada voluntad".[51]

Cabe destacar la continuidad del pensamiento de los obispos poblanos: Francisco Pablo Vázquez –entre 1823-1824–, comentado más arriba, y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. Nótese además la indiscutible impronta del pensamiento jesuita, en particular del pensamiento de Francisco Suárez, para arrogar al papado el dictamen sobre la naturaleza tiránica de algún gobernante y el consiguiente derecho de un pueblo para desobedecer sus dictados.[52] Tendemos a pensar que esta doctrina del tiranicidio pudo salir a luz sin recubrimientos sólo en el marco de un abierto conflicto entre las potestades y no antes, lo cual no significa que dicho conflicto no existiera con anterioridad. Así, el obispo Labastida concluye que las leyes del registro civil, de obvenciones parroquiales, de desamortización de bienes del clero, las de intervención de los bienes de la diócesis, y los artículos 3°, 5°, 6°, 7°, 9°, 12°, 13°, 27°, 36°, 39° y 123°, de la constitución de 1857 demuestran la cancelación de la libertad histórica de la Iglesia católica.

---

[51] *Ibid.*, pp. 8-12.

[52] Suárez, "Defensa", 1984, pp.13-71.

La llana decantación de posturas entre obispo y gobierno, así como su evidente antagonismo, volvió irreductible una probable reconciliación. Y para julio de 1857, el obispo Pelagio Antonio había culminado la elaboración de un discurso que defendía la supremacía de la Iglesia, misma que estaba justificada por la función que cumplían la fe católica y sus ministros en la evaluación de los grados del progreso social de la sociedad mexicana, así como en el dictamen del carácter justo o injusto de las leyes temporales. Igualmente, el obispo de la diócesis de Puebla expone un tácito desconocimiento de las teorías seculares no absolutistas que sostenían tesis contrarias. Es decir, tesis por las que los hombres en uso de su razón, incluso la entendida como don divino, eran los autores de normas y dispositivos institucionales capaces de poner freno y contrapeso a los intentos de abuso del poder de los gobernantes. Teorías de división y equilibrio de poderes que estaban implícitas y ambiguamente incluidas en la constitución liberal gaditana e incluso en la legislación insurgente. En otros términos, el obispo, quien defendía un catolicismo en armonía con la libertad económica, la civilización y los principios de derecho constitutivo de la sociedad mexicana,[53] finalmente había terminado por colisionar con un liberalismo mexicano "realmente existente", que había evolucionado por influencias doctrinales distintas a la tradición del constitucionalismo español de 1812 y del mexicano de 1824.

Y es que el discurso del obispo habría de enfrentarse a unos nada armónicos rasgos de la realidad, pues en la sociedad poblana de aquella época venían desarrollándose tendencias favorables a las disposiciones del superior poder. Hubo adjudicatarios que no tuvieron ya problemas de conciencia para ad-

---

[53] Véanse sus definiciones elaboradas en la sexta carta pastoral que hemos referido en los párrafos de las citas 46, 48, 49 y 50.

quirir en propiedad bienes eclesiásticos.[54] Por ello, los miembros del cabildo catedralicio se enfrentaron al problema de expedir recibos diferenciados por los pagos hechos. A los considerados "de buena fe" se les expidieron recibos de renta, como tradicionalmente se hacía, mientras que "a los que no se hallasen en tan buena disposición" se les puso "de modo que no se exprese si era por renta o por rédito".[55] A los mayordomos de conventos, el cabildo eclesiástico les ordenó que los expidieran de manera general, muy probablemente porque tenían menos capacidad para hacer estas distinciones entre los adjudicatarios.[56] A su vez, algunos adjudicatarios de fincas de corporaciones eclesiásticas rehusaron pagar lo debido por éstas, al constatar que los títulos de dominio no les eran entregados.[57]

Junto a esta tendencia, los miembros del cabildo eclesiástico habían quedado doblegados ante una nueva orden de intervención de bienes de su diócesis, un mes después que feneció la primera, dictada seguramente por las tímidas resistencias que opusieron a las disposiciones gubernamentales, como ejemplifica el tema de los recibos expedidos a los adjudicatarios. Luego de esa segunda intervención, la mayoría del cabildo acordó no

---

[54] El estudio sobre las elites de Tepeaca confirma que entre 1860 y 1880 un nuevo grupo de hacendados surgió en la región al cambiarse de manos las haciendas como resultado de la enorme fragilidad financiera de los anteriores propietarios. Los nuevos hacendados pudieron amortizar las grandes sumas de capital que, en tanto grandes rentistas, soportaban sus unidades productivas. Garavaglia y Grosso, "Mexican", 1990, pp. 267-268.

[55] Acta de sesión de cabildo de 6 de octubre de 1857, ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, f. 95.

[56] Acta de sesión de cabildo de 9 de octubre de 1857, *ibid.*, f. 96.

[57] El gobierno propuso al cabildo que entregaran los títulos y a cambio de ello aseguraban el pago de réditos a la Iglesia por medio de la imposición de una multa que impondría un 6% adicional para beneficiar a las comunidades religiosas y un 4% por pagos con coacción, que beneficiaría al erario. Acta de sesión de cabildo de 23 de enero de 1858, *ibid.*, f.111.

protestar contra ese acto coactivo "porque ello podía tener mayores consecuencias".[58] La manifestación de su cautela a fin de no afectar más a la diócesis había tenido por antecedente la omisión acordada de elaborar un pronunciamiento propio de reprobación al artículo 15° del proyecto de constitución, que establecía la tolerancia de cultos.[59] La prudencia rayó en manifiesta debilidad cuando el cabildo no pudo por sí mismo responder a empleados poblanos que preguntaron al gobernador de la mitra, el canónigo José Antonio Reyero, si podían prestar juramento a la nueva constitución "en cuanto no se oponga a la religión".[60]

La sensación de ahogo de la jerarquía diocesana parecía ir a contracorriente del imperio de "la tempestad sorda" que levantó la promulgación del texto constitucional.[61] Esa sensación dominaba no sólo por las disposiciones gubernamentales encaminadas a emprender la primera desestructuración de la Iglesia como propietaria y rentista; también porque existía una opinión pública, que se hacía oír desde dos décadas atrás, que favorecía suspender el pago de diezmos y réditos. Esa opinión había sido alimentada por la circulación de información que los distintos gobiernos locales formaron para cobrar impuestos, la cual mostraba que el 48.9% del valor de los inmuebles en la ciudad de Puebla estaba concentrado en distintas instituciones religiosas. Por ello, durante la década de los cuarentas se ha detectado la existencia de un ambiente social en que se distingue la creciente codicia por los bienes eclesiásticos.[62] Entonces,

---

[58] Acta de sesión de cabildo de 20 de noviembre de 1857, *ibid*., f. 130.

[59] Acta de sesión de cabildo de 19 de agosto de 1856, *ibid*., fs. 57-58.

[60] El cabildo acordó preguntar la opinión del arzobispo sobre este asunto. Acta de sesión de cabildo, 21 de abril de 1857, *ibid*., f. 74.

[61] La expresión refiere a la falta de consenso sobre los preceptos constitucionales de la constitución de 1857 incluso en el bando liberal. Pani, *Mexicanizar*, 2001, p. 144.

[62] Cervantes Bello, "Propiedad", 2004, pp. 282-289.

las dificultades que enfrentaba la diócesis con la intervención y desamortización de bienes eclesiásticos, dispuesta por los gobiernos liberales a fines de la década de los cincuenta, propició el despliegue intensificado de una actitud social ya presente en décadas anteriores.

Para el cabildo eclesiástico fue un alivio el que Félix Zuloaga impusiera el 29 de enero de 1858 una dictadura militar y desalojara a los liberales del superior gobierno, expulsándolos del centro de la república. La felicitación al nuevo gobierno que dirigió el cabildo poblano fue seguida por regocijo al publicarse el decreto del 28 de enero que ordenó la devolución de las fincas adjudicadas.[63] Al mes siguiente, surgió un cierto desconcierto, debido a que los diocesanos tuvieron que solicitar la explícita declaración de nulidad de los decretos civiles de intervención de bienes de la diócesis y libertad en su administración, "para que pudiera decirse restituida la Iglesia al dominio y posesión de aquellos".[64] En su exposición se señala que los tenedores de las mejores fincas enajenadas por el incumplimiento eclesiástico del pago del millón de pesos, dictado por el anterior gobierno, se resistían a devolver los bienes.

La diócesis poblana no terminaba de erradicar la sensación de desprotección al instaurarse el nuevo orden, entre otras causas, porque no lograba recuperar los documentos de las fincas intervenidas, los libros de los jueces hacedores, los comisarios del cofre y otros más que se extraviaron durante la interven-

---

[63] Este decreto fue antecedido por una solicitud del propio cabildo para revocar la ley de desamortización y todas las que afectaban a la Iglesia, así como levantar el destierro al prelado de la diócesis poblana. Actas de sesiones de cabildo de 26 de enero, 12 y 17 de febrero de 1858, ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, fs. 112 y 115.

[64] Actas de sesión de cabildo de 8 de enero, 23 de febrero y 23 de marzo de 1858, *ibid.*, fs. 107, 118-119 y 127.

ción. De cualquier forma, la promesa de devolución de las fincas de las corporaciones eclesiásticas era esperanzadora. Esta promesa no fue gratuita; vino acompañada con la lógica exigencia gubernamental para que se cubrieran las contribuciones que se debían. Apremiado por obtener recursos líquidos, el gobierno estatal comenzó a dictar disposiciones que se dirigieron nuevamente a los fondos de la Iglesia poblana. En marzo de 1858 exigió el pago adelantado del importe anual de la contribución de 3 al millar que correspondía a los bienes eclesiásticos. El cabildo lo cubrió porque recibió una nueva promesa de hacer que los adjudicatarios o rematantes de bienes eclesiásticos que no habían cumplido con sus compromisos de rédito, lo pagaran.[65]

Simultáneamente, en los pasillos de la catedral comenzó a circular la certeza del requerimiento de recursos del gobierno de Zuloaga. Aunque la Iglesia poblana compartía la percepción del carácter crítico del momento "para salvar la iglesia y el Estado", no podía desentenderse de la escasez que la agobiaba. La petición oficial de un préstamo de 500 mil pesos, que gestionó el cura Francisco Javier Miranda, inicialmente fue rechazada "por los muy notorios padecimientos que ha sufrido la diócesis". Pero, finalmente, hizo un esfuerzo por apoyar pecuniariamente a un gobierno que consideraba aliado y aceptó iniciar la negociación.[66] Por ella, la diócesis se comprometió a otorgar un préstamo de 100 mil pesos, cuya asignación a la catedral fue de mil pesos mensuales que debían cubrirse con los diezmos, a pesar de que al tesorero le pareció excesiva. Además, la cuarta episcopal, misa capitular, fábrica, Colegio de Infantes, aniversarios y obras pías,

---

[65] Acta de sesión de pelícano de 27 de febrero de 1858, Actas de sesiones del cabildo de 4 de marzo y 20 de abril de 1858, *ibid*., f. 120, 123 y 131-132.

[66] Actas de sesiones de cabildo de 12 de febrero y 10 de marzo de 1858, Acta de sesión de pelícano de 4 de marzo de 1858, *ibid*., fs.115, 123 y 125-126.

proporcionarían sólo 700 pesos mensuales, en vez de los 1 600 pesos para contribuir en el préstamo.[67]

Paradójicamente, el cabildo eclesiástico de la diócesis de Puebla de hecho fue quedando subordinado a las decisiones del gobierno aliado. En el seno del cuerpo catedralicio se fue percibiendo que el tesorero era el más activo en atender las peticiones del gobierno de Zuloaga. Está claro que la mitra contaba con restringidos recursos, y por ello aquél barajó la idea de escribir al obispo para que éste solicitara la aprobación apostólica tanto de los préstamos recientes que se hicieron al gobierno, como de ser facultado para enajenar fincas, siempre que el obispo lo creyere necesario, idea última que se descartó. Además, propuso resarcir el resentimiento del gobierno local por no satisfacer sus peticiones de dinero, haciéndole saber "de un modo indirecto […] la buena disposición en que está el venerable cabildo para con su excelencia". Nuevos malabarismos hubo para cumplir la ley de 15 mayo, por la que debía hacerse manifestación específica de los capitales piadosos, lo que implicaba precisar los bienes que correspondía a cada corporación por cada capellanía y obra pía. Finalmente aceptaron entregar la relación sin que se detallaran las fracciones de cada rubro.[68]

La actitud condescendiente del tesorero frente al gobierno aliado terminó por crear fisuras dentro del cuerpo catedralicio. Había a quien resultaba exasperante ese talante, como a Manuel Ladrón de Guevara. Él afirmaba que con tal proceder, la Iglesia se humillaba aún más, cuando aún no se terminaba de cobrar las deudas eclesiásticas a los antiguos tenedores. A pesar de todo, se contuvo el malestar y lo que se impuso fue el lamen-

---

[67] Acta de sesión de pelícano de 7 de mayo de 1858, Actas de sesiones de cabildo de 31 de mayo y 25 de junio de 1858, *ibid.*, fs. 137-138, 142 y f. 147.

[68] Actas de sesiones de cabildo de 25 de febrero, 2 de marzo, 17 y 20 de agosto y 4 de septiembre de 1858, *ibid.*, fs. 122, 152-153, 159, y 162.

to al constatar que las contribuciones resultaban excesivas al compararlas con los pagos que recibían de préstamos. No faltaron ocasiones en que el ambiente quedó invadido por un sentimiento de desconfianza para proporcionar la información sobre bienes requerida por el gobierno local. Existía verdadero temor "a que en dado caso que variara el gobierno con esos datos [los de capellanías y obras pías] no se podría librar nada del que le sucediera".[69]

Las aprensiones tenían fundamento. El gobierno liberal de Veracruz impuso la intervención de bienes de la diócesis extendiéndolos a la región que los liberales puros controlaban en la Sierra Norte de Puebla. El tono conciliador que impuso el gobernador de la mitra a la protesta que redactó y el tácito reconocimiento al gobierno liberal de Veracruz dan cuenta de la incertidumbre reinante sobre el final del conflicto. En tal escrito, el canónigo Estepillo recuerda que la Iglesia había apoyado a los gobiernos, pero nunca había admitido órdenes inadmisibles ni obtendría su obsequio para ejecutarlas; hacer lo contrario, sostiene, lesionaría la independencia y soberanía de la Iglesia en la administración de sus bienes. Además refuta que la mayoría del clero hubiera tomado parte activa en la guerra civil para hacer de sus bienes un arma destructiva. Aunque la Iglesia vindicaría sus derechos por medios legales y promete que aun cuando estas disposiciones hicieran recaer sobre sus autores las máximas penas, los eclesiásticos harían gustosos cuanto fuera necesario para salvar las almas de estos pecadores.[70]

El virtual reconocimiento del gobierno liberal asentado en Veracruz y el apoyo paralelo al gobierno de Zuloaga era una posición incómoda para los miembros del cabildo. Las actas de cabildo

---

[69] *Ibid.*

[70] Eusebio Espetillo, gobernador de la mitra, 20 de abril de 1858, ACCP, Cartas pastorales y edictos de la Diócesis de Puebla, 1688-1888, s.f.

de la catedral registran además divisiones internas que revelan también las secuelas de la falta de liderazgo para encarar los problemas cotidianos. Desde el destierro del obispo Labastida, varios capitulares estuvieron a cargo del gobierno de la mitra y a pesar de que el gobierno de Zuloaga levantó el destierro al obispo, éste volvió a tener comisión fuera de México al ser nombrado ministro ante su santidad por la junta de ilustrísimos señores obispos del 19 de agosto de 1859.[71] Asumir el gobierno de la mitra, entonces, resultaba una contrariedad. Había patente dificultad para consensuar las opiniones. Así que con frecuencia los capitulares se disculpaban de no admitir dicho cargo con insólitos motivos.[72] Asimismo, la evolución de la guerra, que no se decidía en favor del bando conservador, fue haciendo patentes desacuerdos internos al cabildo, por cualquier motivo.[73]

La fuerte presión que recaía sobre los diocesanos poblanos para enfrentar estas circunstancia era más que evidente. En 1859, el incremento de las contribuciones fue un hecho y el ca-

---

[71] El gobierno levantó de inmediato el destierro del obispo y desde fines de abril se esperaba su retorno a la mitra de Puebla. El 8 de junio aparentemente regresó. Pero volvió a estar en La Habana en agosto de 1859 a donde se le enviaron suplementos y participaciones decimales de la diócesis por la cantidad de 6 000 pesos para el desempeño de su misión. Actas de sesiones de cabildo del 30 de abril de 1858 y del 2 de agosto de 1859. Actas de pelícanos del 8 de junio de 1858 y de 27 agosto 1859, ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, fs. 135, 144, 155 y 217.

[72] Uno decía que "su cabeza se hallaba bastante debilitada", otro sostenía que estaba bastante recargado con el desempeño de los asuntos del obispado, otro más se disculpaba porque tenía que atender varias diligencias pendientes en tribunales; el quebranto de la salud también fue invocado. Acta de sesión de pelícano de 7 febrero 1859, Acta de sesión de cabildo de 10 junio 1859, *ibid.*, fs. 188 y f. 206.

[73] Por ejemplo, el cabildo no pudo llegar a un acuerdo acerca de la imagen sagrada a la que debía dedicar la celebración de un novenario en que se iba a impetrar la divina misericordia por las circunstancias que se vivían. Acta de sesión de cabildo de 4 febrero 1859, *ibid.*, f. 188.

bildo eclesiástico no tuvo otra opción más que aceptarlo.[74] Como consecuencia de la intensificación de la guerra, los recursos del gobierno conservador siguieron siendo insuficientes y el déficit de la mitra poblana era manifiesto. Para enero de 1859 el tesorero informaba que el descubierto ascendía a 4 001 pesos, 7 reales 10 y medio granos; era prácticamente imposible cubrir al gobierno aliado el compromiso de junio del año anterior, es decir, los mil pesos mensuales.[75] No se tiene más noticias de cómo evolucionó el descubierto. Sin embargo, al año siguiente, cuando se preparaba la campaña en Veracruz, se requirió otro auxilio que alcanzaba la cifra de 30 mil pesos. Por vez primera, el tesorero consideró que el cabildo no podía ministrar cantidad alguna. La catedral finalmente sólo proporcionó 2 mil pesos que se reunieron de un sobrante de bonos emitidos con anterioridad y adquiridos con dinero de la diócesis de Puebla.[76]

---

[74] El gobierno emitió una nueva ley el 7 febrero para el pago de contribuciones sobre las propiedades. Nuevamente, el cabildo sometió a estudio la conveniencia de hacer manifestación de ella. Meses más tarde, en octubre, el gobernador del estado impuso un impuesto de 1% sobre todo capital. Acta de sesión de pelícano de 17 febrero 1859, *ibid.*, f. 190. Decreto del Gral de Brigada D. Eligio Ruelas, octubre de 1860, ACCP, Correspondencia del Sr. Gobernador Gral de Brigada D. Eligio Ruelas, 1860, s.f.

[75] Acta de sesión de pelícano de 11 de octubre de 1859, ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, f. 223.

[76] El acta capitular de la sesión en que se tomó este acuerdo esclarece que aquellos bonos eran de dos tipos: los que podían circular y ser intercambiados por dinero líquido sólo en el estado de Puebla y otros más resguardados en la Ciudad de México que lo podían hacer en cualquier parte del país. El acta también aclara que los bonos aparecieran a nombre de particulares y no de la Iglesia aunque el dinero que representaban le pertenecía a la diócesis. Por este otro inconveniente sólo se pudo disponer de los bonos que podían ser intercambiados de inmediato localmente, y que significaron el exiguo monto proporcionado. Acta de sesión de cabildo de 10 de enero y 27 de enero de 1860, ACCP, Actas Capitulares, vol. 68, 1855-1860, fs. 235 y 239.

A mediados de año, el ministro de Hacienda solicitó un nuevo préstamo de 600 mil pesos que debía ser dividido entre las diócesis y que debía ser cubierto con la emisión de bonos por cinco años, con respaldo de los recursos de la Iglesia, al prestamista que facilitara la suma requerida. Por vez primera, el cabildo comunicó al gobierno conservador su imposibilidad de convenir en el negocio, "aún por defecto de facultades para ello".[77] Después, cuando Miguel Miramón recibió del arzobispo de México un apoyo extremo, es decir la entrega de la plata y las alhajas de las iglesias para ocurrir a las necesidades del gobierno y proceder a su acuñación, la actitud de la diócesis poblana se tornó excesivamente contrastante. Resintiendo la presión adicional del desesperado acto del arzobispo para apoyar al gobierno conservador, el canónigo Irigoyen, tesorero del cabildo, trató que se apoyara a toda costa al gobierno aliado con la hipoteca de los bienes de la diócesis para subvenir las necesidades del gobierno. Pero nueva y reiteradamente la mayoría de capitulares se lo impidió.[78]

Las negativas del cabildo de la diócesis de Puebla a hacer los sacrificios extremos que se le pedían no parecen ser debidas a que se hubiera resignado al triunfo de los liberales puros. Más bien parece se habían reordenado sus prioridades y procuraba financiarlas con los exiguos recursos. A mediados de 1860 envió recursos al Papa por orden del obispo: mil pesos para enfrentar las circunstancias en que se hallaba la Santa Sede.[79] A su vez, dispuso aclarar el procedimiento con el que se aprobó el préstamo de 6 mil pesos que a principios de 1856 se concedió a Antonio

---

[77] Acta de sesión de cabildo de 18 de mayo de 1860, *ibid.*, f. 254.

[78] Actas de sesiones de pelícanos de 25 de agosto, 9, 12 y 17 de septiembre de 1860, *ibid.*, fs. 271, 273-279.

[79] Acta de sesión de pelícano de 30 de marzo de 1860 y Acta de sesión de Cabildo de 11 de mayo de 1860, *ibid.*, fs. 250 y 253-254.

de Haro y Tamariz, con fondos de la diócesis poblana y que había provocado la intervención que inició todo el conflicto con el superior gobierno. Fue aclarado que el arcediano José Pedro de Echavarri dispuso de los recursos diocesanos para el mencionado préstamo, por orden expresa y exclusiva del obispo. Por ello, el cabildo acordó que se pasasen a su cuenta particular en data de cuentas del cofre.[80] De esa forma, probablemente se obtuvo un nuevo ingreso. Tendemos a pensar, entonces, que las negativas para proporcionar recursos al gobierno conservador no se debían a una absoluta carencia. Más bien parece que a esas alturas ya se estaba cabildeando otra salida política para México y en ella tomaba parte activa la diócesis de Puebla.

Esta variación también puede apreciarse en otro tipo de apoyos que la Iglesia proporcionó al gobierno conservador. Cuando los dineros faltaron, el cabildo aprobó la realización de misas: el 14 febrero de 1860 se rogó por el feliz éxito de la campaña de Veracruz, veinte días después se rogó por terminar la desastrosa guerra. A fines de noviembre de 1860 se celebró un nuevo novenario a los Santos Ángeles con el mismo fin.[81] La falta de disposición al último sacrificio pecuniario de la diócesis poblana para apoyar al gobierno conservador se deja ver en su resolución de finales del año, con motivo de los aniversarios de Nuestra Señora del Rosario y del padre Santo Domingo. Con dificultades se aprobó la propuesta del tesorero de la catedral de reducir los gastos que tradicionalmente se hacían en esas celebraciones, a fin de reunir auxilios para el gobierno aliado y evitar el triunfo de los liberales. Este acuerdo se adoptó cuando

---

[80] Acta de sesión de cabildo de 19 de junio de 1860, *ibid*., fs. 257-258.

[81] Actas de sesiones de cabildo de 14 de febrero, 6 de marzo y 27 de noviembre 1860, *ibid*. fs. 242, 246, 286.

el ejército de Miramón estaba cercado en la Ciudad de México y se estaba en las vísperas del triunfo militar liberal.[82]

A pesar de todo, no hay duda que la evaluación sobre el desarrollo de la guerra entre los ejércitos de liberales y conservadores influyó en la actitud de los diocesanos de Puebla. Después del doble fracaso de Miramón para tomar Veracruz y derrotar a las fuerzas liberales, los conservadores comenzaron su retirada. Todo parece indicar que el cabildo percibió muy bien esto. Así que los pronunciamientos políticos se retrasaban en espera de obtener mayor información sobre los pasos que daría la mayoría de obispos "para obrar con acierto".[83] Igual retraso se hizo manifiesto en el muy delicado tema de la proclamación de las leyes de reforma. El pronunciamiento en contra de dichas leyes del cabildo catedralicio de Puebla se hizo muy tardíamente. Así lo reconocieron sus propios miembros, quienes apuntaron en septiembre de 1859, que muchas corporaciones habían protestado contra esos decretos y "que se podía extrañar que el venerable cabildo no lo hiciera". La protesta fue discutida y aprobada por el cabildo, que ordenó remitir ejemplares al presidente, al delegado apostólico, arzobispo, obispados, cabildo metropolitano, y Colegiata, que los recibieron con alivio.[84]

A través de la protesta, el gobernador de la mitra dio a conocer los sentimientos que surgían entre el cabildo por la publicación de los mencionados decretos y leyes y sus ardientes deseos por encontrar remedios a los males.[85] En la protesta se

---

[82] Acta de sesión de cabildo de 6 noviembre 1860, *ibid*., f. 282.

[83] Tal sucedió con la reacción del arzobispo y la de Munguía y Verea sobre el manifiesto del general Miguel Miramón de julio de 1859 en que expuso su programa de gobierno. Acta de sesión de pelícano de 14 julio 1859, *ibid*., f. 211.

[84] Acta de sesión de cabildo del 9 de septiembre de 1859 y Acta de sesión de pelícano del 19 de septiembre de 1859, *ibid*., fs. 219 y 220.

[85] *Protesta del Ilmo. Sr. Presidente y cabildo de la Santa Iglesia Catedral de Puebla contra el manifiesto y decretos publicados en Veracruz en julio del*

recurrió al discurso providencial recordando que "México, el país privilegiado, el escogido por la Inmaculada Madre de Dios, que por trescientos años ha estado iluminando a este país", estaba en peligro de ser borrado del catálogo de naciones católicas. Ahí se afirmaba con inusual seguridad y en tono exculpatorio, que estas leyes fueron escritas por católicos, que no pretendían estar abjurando de la Iglesia, y sin embargo lo hacían. Se apuntaba que quienes las aceptaban estaban respondiendo al interés que hacía renunciar a la fe. Eludiendo toda condena, se explica que el desprecio de la autoridad de la Iglesia era herejía y gentilidad, a la vez que se rompía la unidad de todos sus miembros con el sumo pontífice. Lamentaba que se quisiera destruir a la Iglesia mexicana, la sociedad perfecta que tenía imperio sobre sus súbditos, incluso el soberano, para ligar y absolver, perdonar y retener; para salvar todas las almas.

Además, los miembros del cabildo eclesiástico de la diócesis de Puebla hacían un juicio suave sobre Juárez. Él se arroga el derecho de ser Papa al suprimir instituciones monacales, disponer sobre el fuero eclesiástico, la enseñanza y la libertad amplia de prensa, lo mismo que de los bienes. A este respecto, el cabildo repite convicciones de su obispo. La nacionalización de los bienes del clero constituía un ataque directo a la constitución divina de la Iglesia y se trataba de un ensayo de socialismo. La disposición sobre obvenciones les parecía ridícula, "como si pudieran calcularse sus ingresos". También negaron validez al argumento en que se apoyaba la tolerancia de cultos para favorecer la prosperidad y el engrandecimiento actual, pues se ponía a la divina religión en contra de la civilización. La cohabitación con otra religión alentaba al indiferentismo, y denuncia

---

presente año. Puebla, Imprenta de Rivera, 19 de septiembre de 1859. BJML, 48073-33630. Continuamos con este documento.

un futuro tratamiento desigual a las distintas iglesias: "Protege a unas y oprime a la católica". Reiteraban que si se reconocía la superioridad de la potestad civil se liquidaría la Iglesia de Jesucristo, se abatiría la razón y la justicia, lo mismo que la tradición católica.

En la protesta, el cabildo discute sobre lo que debía entenderse como puramente eclesiástico. Esto no era lo meramente espiritual. Queriendo poner en un brete al presidente liberal, indicaba que "si es católico Benito debe saber que ningún delito de eclesiástico autorizaba a los civiles a quitarles los bienes". En una superficial alusión a los cánones, los miembros del cabildo señalaron que el papa era quien debía castigar al mal clero mexicano. Además, defendieron la inocencia de la Iglesia en el cargo de haber promovido la guerra y la desobediencia al gobierno. La Iglesia sólo resistía los artículos que contradecían la ley de Dios y de la Iglesia. También negaron que sus bienes se dilapidaran en financiar la guerra, con el argumento de que la situación de guerra les impedía recabarlos. Así que protestaron contra todos los decretos que conformaban las leyes de reforma, incluida la del matrimonio. Al final aclararon que esperaban que sus protestas contrapesaran el mal efecto de las publicaciones de Juárez y fueran un testimonio de los sentimientos católicos que los animaron. En resumen, la protesta del cabildo eclesiástico de Puebla contra las leyes de reforma fue notablemente menos beligerante que la de su obispo.

A manera de conclusión

El conflicto que estalló en Puebla en el temprano 1856, al ponerse en marcha la anulación tácita de los privilegios y la jurisdicción de la autoridad diocesana, sobre sus bienes y ministros, fue algo más que el primer intento de desestructuración de la Iglesia

como propietaria y rentista. Se trató de un conflicto en el que se sorteó el debilitamiento de uno de los principales soportes del proyecto de nación católica, la diócesis de Puebla. Antes de él, la jerarquía diocesana continuó percibiéndose como la única institución autorizada para conducir la conciencia y moral de los fieles en aquel proyecto basado en la triada que unía sociedad, Estado y fe. El golpe asestado en 1856, así como los subsecuentes decretos, leyes del superior gobierno, lo mismo que los artículos anticlericales de la constitución de 1857, hicieron que el discurso del obispo evolucionara hacia la identificación del gobierno encabezado por los liberales puros como el enemigo de la fe, la Iglesia y la sociedad católicas, así como de la compatibilidad entre Iglesia, progreso y civilización. En contra del discurso de la afinidad, el prelado de la diócesis poblana contrapuso a la idea liberal e ilustrada de supremacía estatal otra idea de supremacía de la Iglesia y sus ministros. Esta vez no sólo para evaluar el grado del progreso social, sino para establecer el carácter justo de las leyes temporales. La guerra abierta que esta concepción contenía amenazaba no sólo consumar la desestructuración de la iglesia poblana como propietaria, además de intensificar las actitudes sociales que se venían desplegando entre miembros de la sociedad, sino también hacía peligrar la función de los diocesanos como autoridad y guía espiritual de los fieles y ciudadanos. Los miembros del cabildo eclesiástico, si bien no evitaron la merma de esta autoridad, sí lograron con sus resoluciones eludir la confrontación abierta. Por un tiempo más lograron que sobreviviera tal función, apostando por la persuasión.

Fuentes

Archivo del Cabildo Catedralicio de Puebla (ACCP)
Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo Histórico del Ayuntamiento de Puebla (AHAP)
Biblioteca Ernesto de la Torre y Villar, Instituto Mora (BETyV-IM)
Biblioteca Palafoxiana (BP)
Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (BPEJ)

Bibliografía

ALAMÁN, Lucas, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia el año de 1808 hasta la época presente*, 5 vols., México D.F., Instituto Cultural Helénico/FCE, 1985.

BAZANT, Jan, "La Iglesia, el Estado y la sublevación conservadora de Puebla en 1856", en *Historia mexicana*, México D.F., El Colegio de México, vol. 35, núm. 1 (137), 1985, pp.93-109.

CERVANTES BELLO, Francisco Javier, "De la impiedad y la usura. Los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla (1825-1863)", tesis de doctorado, El Colegio de México, 1993.

————— , "Las letras de cambio en Puebla (1846-1856). Un estudio a partir de los protestos" en Leonor Ludlow y Jorge Silva Riquer, *Los negocios y las ganancias. De la colonia al México moderno*, México D.F., Instituto Mora, 1993, pp. 60-81.

————— , "La consolidación de vales reales y la crisis del crédito eclesiástico" en María del Pilar Martínez López-Cano y Guillermina del Valle (coords.), *El crédito en Nueva España*, México D.F., Instituto Mora, 1998, pp. 203-228.

————— , "La propiedad eclesiástica en Puebla en la primera mitad del siglo XIX. La formación de la opinión pública a favor de la desamortización" en María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman y Gisela Von Wobeser (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la desamortización a la nacionalización*, México D.F., UNAM, 2004, pp. 217-291.

CONNAUGHTON, Brian, "El ocaso del proyecto de 'Nación Católica'. Patronato virtual, préstamos y presiones regionales, 1821-1856" en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México*, México D.F., UAM/UNAM/COLMICH/COLMEX, pp. 227-262.

————— , *Dimensiones de la identidad patriótica, religión, política y regiones en México, siglo XIX,* México D.F., UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001.

————— , "El difícil juego de 'tres dados: la ley, la opinión y las armas' en la construcción del Estado mexicano, 1835-1850" en Brian F. Connaughton (coord.), *Poder y legitimidad de México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política*, México D.F., UAM/CONACYT/Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 339-378.

————— , "The Enemy within: Catholics and Liberalilsm in Nineteenth Century Mexico" en Jaime E. Rodríguez O., *The Divine Charter, Constitutionalism and Liberalism in Nineteenthcentury Mexico*, Lanham, Rowman/Littlefield, 2005, pp. 183-202.

GARAVAGLIA, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso, "Mexican Elites of a Provincial Town: The Landowners of Tepeaca (1700-1870)", *Hispanic American Historical Review*, Universidad de Duke, vol. 70, núm. 2, mayo, 1990, Durham, N.C., pp. 255-293.

GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina, *El alto clero poblano y la revolución de independencia, 1808-1821*, México D.F., UNAM, 1993.

HALE, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México D.F., Siglo XXI, 1972.

HAMNETT, Brian, *Juárez*, Malasia, Ed. Logman, 1999.

LORETO LÓPEZ, Rosalva y Francisco Javier Cervantes Bello, "Los conventos y la clase propietaria. Notas para el estudio del poder eclesiástico en Puebla (1800-1847)" en Alejandra García Quintanilla y Abel Juárez (coords.), *Los lugares y los tiempos. Ensayo sobre las estructuras regionales del siglo XIX en México*,

México D.F., Nuestro Tiempo/COMECSO/Universidad Autónoma de Nuevo León/ Universidad Veracruzana, 1989, pp. 109-127.

PANI, Erika, *Para mexicanizar el segundo imperio. En el imaginario político de los imperialistas*, México D.F., El Colegio de México/ Instituto Mora, 2001.

REYES HEROLES, Jesús, *El liberalismo mexicano*, 3 vols. México D.F., FCE, 1988.

SORDO CEDEÑO, Reynaldo, *El congreso en la primera república centralista*, México D.F., El Colegio de México/ITAM, 1993.

SUÁREZ, Francisco, "En Defensa de la fe" en *Textos políticos en la Nueva España*. México D.F., UNAM, 1984, pp. 13-71.

TECUANHUEY SANDOVAL, Alicia, "Puebla durante la invasión norteamericana", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *México al tiempo de su guerra con Estados Unidos (1846-1848)*, México D.F., El Colegio de México/SRE/FCE, 1997, pp. 381-416.

————— , "La diócesis de Puebla en la época de la Reforma", en Jaime Olveda (coord.), *Los obispados de México frente a la Reforma liberal*, México, D.F., El Colegio de Jalisco/UAM/UABJO/ Comité Proconmemoración del Bicentenario del Natalicio de Benito Juárez, 2007, pp. 173-200.

————— , "Estudio Introductorio" en González del Campillo, Manuel Ignacio, *Manifiesto que el obispo de la Puebla de los Ángeles dirige a sus diocesanos*, Puebla, pueb., BUAP, 2008.

TENENBAUM, Bárbara A., *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*, México D.F., FCE, 1985.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida, "Iglesia, Ejército y Centralismo" en *Historia mexicana*, El Colegio de México, vol. 39, núm.1 (153), 1989, México D.F., pp. 205-234.

ÍNDICE

Presentación
Celia del Palacio 7

Introducción
Brian Connaughton 15

PRIMERA PARTE: MOTIVOS DEL CONFLICTO:
LO QUE ESTABA EN JUEGO EN UN MÉXICO CATÓLICO

Iglesia, Estado y Reforma: Las complejidades de una ruptura
Erika Pani 41

SEGUNDA PARTE:
LA EVOLUCIÓN DE UN CONFLICTO HISTÓRICO

Cotidianidad, negociación y tensiones en el Estado confesional

De la tensión de compromiso al compromiso de gobernabilidad. Las leyes de reforma en el entramado de la conciencia política nacional
Brian Connaughton 73

La gestión episcopal de Lázaro de la Garza y Ballesteros. Entre la república católica y la liberal
Marco Antonio Pérez Iturbe 123

Los vaivenes del conflicto. Entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno republicano

Clemente de Jesús Munguía y el fracaso de los liberalismos católicos en México 1851-1860
Pablo Mijangos y González..... 167

Antes del conflicto general: Puebla, 1855-1860
Alicia Tecuanhuey Sandoval..... 199

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
México durante la guerra de reforma,
Tomo I. Iglesia, religión y leyes de reforma,
de Brian Connaughton (coordinador),
se terminó de imprimir en diciembre de 2011,
en Master Copy S. A. de C. V., av. Coyoacán núm. 1450, col. Del Valle,
deleg. Benito Juárez, CP 03220, México, D. F., tel. 55242383.
La edición, impresa en papel cultural de 90 g,
consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.
En su composición se usaron tipos Century Schoolbook
de 8/10, 9/12, 10/14 y 12 puntos.
Formación: Aída Pozos Villanueva. Edición: Omar Valdés Benítez.